This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

44. a. 4

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle
öffentl. ordentl. Professor der Logik und Mitgliede der Societät der Wissenschaften zu Göttingen.

Vierter Band.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1803.

Vorrede.

Der gegenwärtige vierte Band der Geschichte der neuern Philosophie enthält eine Darstellung derjenigen philosophischen Systeme, durch welche der neueste Zustand jener Wissenschaft zunächst theils bestimt, theils vorbereitet worden ist. Ich habe das ganze Hauptstück daher als Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts zu behandeln angefangen, obgleich mehrere Schriftstel-

ler, deren Denkart hier charakterisirt ist, eher in das siebzehnte Jahrhundert, als in das erstere gehören, sobald man strenge auf die chronologische Ordnung Rücksicht nimt. In dem folgenden fünften Bande hoffe ich die Geschichte der Veränderungen sämtlich zu begreifen, welche die Philosophie bis auf unsere Tage erfahren hat.

Göttingen im May
1803.

Der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Viertes Hauptstück.

Geschichte der neuern Philosophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Erste Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Uebersicht des Zustandes der Philosophie in den cultivirtesten Staten Europa's gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts. Pierre Bayle.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Isaak Newton.

Dritter Abschnitt.

Geschichte des Lebens und der Philosophie des Leibnitz.

Vierter Abschnitt.

Geschichte des Lebens und der Philosophie des John Locke.

Zweyte

Zweyte Abtheilung.

Fünfter Abschnitt.

Algernon Sydney. James Harrington. Samuel von Pufendorf.

Sechster Abschnitt.

Von Tschirnhausen. Christian Thomasius.

Siebenter Abschnitt.

Geschichte der Wolfischen Philosophie.

Geschichte

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Vierter Band.
Erſte Abtheilung.

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Viertes Hauptstück.
Geschichte der neuern Philosophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Erster Abschnitt.
Allgemeine Uebersicht des Zustandes der Philosophie in den cultivirtesten Staaten Europa's gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts. Pierre Bayle.

Wir nähern uns itzt dem jüngsten Zeitraume der Geschichte der Philosophie, der zugleich für sie, wie für die Geschichte der Wissenschaften und Künste und der Cultur der Menschheit überhaupt, der merkwürdigste und glänzendste ist. Was in den zunächst verflossenen Jahrhunderten vorbereitet war, fieng an im achtzehnten Jahrhunderte zur Vollendung zu gedeihen. Der Samen der Aufklärung, von einzelnen großen Genies ausgestreut, keimte empor und trug Früchte, welche die Erwartung jener selbst weit über-

troffen haben würden, wenn das kurze Ziel des menschlichen Lebens ihnen vergönnt hätte, sie zu erblicken. Funken, auch ohne die Absicht geschlagen, daß sie zünden sollten, weckten ein Licht, das eine vorher kaum geahndete Helle um sich verbreitete. Es ist natürlich, daß die Nachwelt sich auf den Schultern der Vorwelt erhebt zu reinern, freyern, wahrern und mehr umfassenden Ansichten, wiewohl die Geschichte der Literatur mehr als Eine Nachwelt zeigt, die hinter ihrer nächsten Vorwelt zurück blieb. Aber von keinem Jahrhunderte kann man mit so übelem Rechte sagen, daß es die Arbeit seiner Vorgänger benutzt habe, das Menschengeschlecht einer größern physischen, intellectuellen, und moralischen Vollkommenheit entgegen zu führen, als von dem achtzehnten. Es hat eine Höhe erreicht, auf der es nach den Schranken der menschlichen Natur und dem durch die Erfahrung bestätigten gewöhnlichen Laufe der Dinge zu verwundern wäre, wenn der Genius der künftigen Generationen sich darauf erhielte, und nicht wieder zurücksänke.

Beym Anfange der Geschichte der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts kann es daher nicht überflüssig seyn, einen, wenn auch nur allgemeinen und vorübereilenden, Blick auf den Zustand der philosophischen Cultur unter den Völkern Europa's, die sich in derselben auszeichneten, wie dieser gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts war, zu werfen, um die Verdienste des folgenden Zeitalters desto besser theils zu erklären, theils zu würdigen. Es wird die Uebersicht um desto unterhaltender und anziehender seyn, je mehr Gegenstände sie darbietet, bey denen Jeder gerne verweilt, der der Menschheit wohl will, und je erfreulicher die Hoffnungen sind, die sie schon an sich für die

Zukunft

Zukunft gewährt, auch wenn man noch nicht mit der Art bekant geworden ist, wie sie erfüllt wurden. Zwar zeigen sich auch schon hier wiederum Unvollkommenheiten, Mängel und Lücken bey Völkern, wo man sie am wenigsten erwarten sollte; aber der Schatten gehört zu jedem Gemählde, und kann die wohlthätige Wirkung des Ganzen nicht schwächen, wenn dieses in der That dazu geeignet ist. Daß der Zustand der Cultur gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts für den Forscher der Geschichte der philosophirenden Vernunft und des menschlichen Geistes überhaupt dazu geeignet sey, Gegenstand eines Gemähldes zu seyn, wo zum mindesten das Ganze einen wohlthätigen Eindruck macht; wer könte dies leugnen, ohne der historischen Wahrheit zu widersprechen, oder den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu verdienen?

Von Italien war seit der ersten Epoche der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften die Verbreitung der artistischen, literarischen, und philosophischen Cultur über andere Völker des abendländischen Europa's ausgegangen. Aber hier war es, wo eben diese Cultur zuerst in ihrem Fortschreiten zur höhern Vollkommenheit stehen blieb, und sich auf eine gewisse Mittelmäßigkeit zu beschränken anfieng, über welche sie auch späterhin verhältnißmäßig zu den Fortschritten einiger anderen benachbarten Nationen sich nicht erhob. Die goldene Periode der Italienischen Literatur war mit dem funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert vorüber gegangen. Nicht daß die Wissenschaften und namentlich auch die Philosophie in Italien gänzlich ausgestorben wären; das war bey den einmal vorhandenen literarischen Instituten und Einrichtungen, bey der Mannichfaltigkeit von Veranlas-

sungen und Hülfsmitteln, welche zu den Studien aufmunterten und sie erleichterten, nicht möglich; aber es fanden sich auch keine Männer, wie sie sich bey andern Völkern fanden, welche das Gebiet derselben beträchtlich angebaut oder erweitert hätten. Die Physik war die einzige Disciplin, die während des siebzehnten Jahrhunderts durch das Genie des Galilei und Toricelli neue Entdeckungen gewann, welche die Namen ihrer Urheber unsterblich machten. Die Philosophie hingegen drehte sich um die Erläuterung derselben Systeme, des Aristotelischen, Platonischen und Cabbalistischen herum, die schon in den nächst vorher gegangenen Jahrhunderten fast einzig und ausschließlich die denkenden Köpfe dieser Nation beschäfftigt hatten. Kein Italiener erwarb sich den Ruhm, von den Fesseln der herschenden Systeme befreyt über dieselben einen Blick hinausgewagt, und zu einer originalen Speculation sich erhoben zu haben: einen Ruhm, den so viele große Männer unter den Franzosen, Niederländern, und Engländern mit einander theilten.

Der vornehmste Grund des Stillstandes sowohl in der Literatur überhaupt, als in der Philosophie insbesondre, der im siebzehnten Jahrhunderte bey den Italienern nicht zu ihrem Vortheile charakteristisch ist, ist wohl in den Folgen der Hierarchie und Mönchereyzu suchen, die sich nach dem glücklichen Ausgange der Reformation kräftiger und verderblicher äußerten, als zunächst vorher. Es hatte den italienischen Völkern, wie die Geschichte der Philosophie im sechszehnten Jahrhunderte hinlänglich beweist, keinesweges an kühnen Denkern gefehlt, die sich dem sclavischen Joche des hergebrachten religiösen Aberglaubens und der kirchlichen

lichen Autorität entrissen, und frey von den Vorurtheilen und dem Wahne ihrer Zeitgenossen der Speculation ihrer sich selbst überlassenen Vernunft nachhiengen, wenn sie auch um der Form willen und selbst zum Hohne und Spotte sich den Ausspruchen der Kirche unterwarfen. Indessen bezog sich ihre Philosophie doch meistens auf das Aristotelische System, oder sie war durch dasselbe bestimt worden, und drückte keine Versuche einer ursprünglichen freyen Selbstverständigung aus, wie z. B. die Philosophie des Pomponazzi, des Andreas Cäsalpin u. a. Sogar der originalste philosophische Denker, welchen Italien erzeugt hat, Jordan Bruno von Nola, wiewohl sich sein philosophischer Geist eigentlich erst außerhalb Italien zur Reife entwickelte und bildete, war doch durch das Studium der Neu Platonischen Philosophie, hauptsächlich des Plotinischen Systems, zu seiner Vorstellungsart gelangt, und insofern nicht ganz original. Aber auch jene Freyheit des philosophischen Geistes, welche die Hierarchie, so lange sie auf ihrem Throne sicher zu seyn wähnte, den Köpfen übrig ließ, die zunächst in dem Kreise ihrer Beobachtung und Wirksamkeit lebten, wurde bald nach der Reformation entweder völlig aufgehoben, oder doch so beengt, daß sie durch die Flügel der Vernunft nothwendig gelähmt werden mußten. Die für die Hierarchie so erschütternde Revolution, welche die philosophische Aufklärung in Deutschland nach sich gezogen hatte, die im siebzehnten Jahrhunderte auch über die angränzenden Länder verbreitet war, und den Katholicismus, mit ihm das kirchliche Regiment, ganz zu vernichten drohte, gab zu abschreckende Warnungen, als daß die Hierarchie die Freyheit und den Fortgang philosophischer Untersuchungen hätte begünstigen, und nicht vielmehr alle Kräfte

und Mittel hätte anwenden sollen, um entweder den philosophirenden Genius der Völker, die der römischen Kirche ergeben geblieben waren, ganz zu unterdrücken, oder ihn doch wenigstens so zu beschränken, daß nichts mehr von ihm gefürchtet werden konte. Daher gelang es in Italien keinem Lehrer der Philosophie auf den berühmteren Akademieen und keinem philosophischen Schriftsteller weiter, ein philosophisches System aufzustellen und ihm zahlreiche Anhänger zu gewinnen, das sich nicht auf irgend eine Weise mit der religiösen Orthodoxie der Kirche als dem Fundamente der Hierarchie vertragen, und die Selbstständigkeit und Freyheit des Geistes befördert hätte. Jeder Versuch der Art, der etwa von Individuen unternommen wurde, ward gleich durch Bestrafung derselben im Keime erstickt.

Eine mächtige Unterstützung ihrer Absichten, deren sie in den frühern Zeiten entbehrt hatte, gewährte der Hierarchie der Orden der Jesuiten, der gerade im siebzehnten Jahrhunderte seine feste Consistenz und seine größte Stärke und Thätigkeit erhielt. Es ist unglaublich, was dieser Orden, soviel man auch von einzelnen Gliedern desselben rühmen kann, dem Gedeihen der Wissenschaften und der Aufklärung bey den Völkern, wo er vorzüglich seinen Einfluß äußerte, im Wege gestanden und geschadet hat durch den Geist und die hierarchischen Zwecke, die das Institut desselben im Ganzen beseelten und regierten. Ich habe schon oben zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß die Jesuiten ihr Hauptaugenmerk darauf richteten, das Erziehungswesen in ihre Hände zu bekommen, und daß ihnen dieses Bestreben bey den katholischen Nationen nur zu sehr gelang. Sie machten sich dadurch zu unbeschränkten Despoten über die Gemüther nicht nur

der

der niedrigeren Volksclassen, sondern auch der höhern Stände und selbst der Regenten, die von ihnen zur strengsten und blindesten Unterwürfigkeit unter die Autorität des kirchlichen Glaubens und der Hierarchie erzogen, und so gelenkt wurden, wie es das Interesse dieser, oder gar das Privatinteresse ihres Ordens forderte. Sie wurden beynahe die einzige Quelle, aus der die literarische Cultur sich über die Völker, bey denen sie einheimisch geworden waren, verbreitete, und diese literarische Cultur wußten sie mit einer bewundernswürdigen Schlauheit so zu berechnen und abzumessen, daß der Orden dem Flore der Wissenschaften nicht nur nicht nachtheilig, sondern im Gegentheile als der größte Wohlthäter und Beförderer desselben erschien, und gleichwohl eben diese Cultur die Verfolgung der hierarchischen und besondern Ordenszwecke nicht durchkreuzte. Die Philosophie, welche sie in den Schulen lehrten, und als Schriftsteller bearbeiteten, war ein wunderlich verflochtenes, weitläufiges, labyrinthisches Gewebe Scholastisch Aristotelischer Dialektik und Metaphysik, mit einer Mannichfaltigkeit subtiler Distinctionen versehen, und immer in nächster Beziehung zur katholischen religiösen Dogmatik und zur Jesuitischen Moral dargestellt. Dieses philosophische Labyrinth war der Tummelplatz für die bessern Köpfe, die sie erzogen, vom Knabenalter an bis zum männlichen; und es war nichts natürlicher, als daß jede regsame Geisteskraft, die freye forschende Vernunft, auch wenn sie sich äußerte, doch durch die Richtung, die man ihr gab, und die Gegenstände, womit man sie beschäfftigte und übte, sehr bald abgestumpft und unthätig gemacht wurde. Mit diesem ihren eigenen wissenschaftlichen Unterrichte verbanden sie die sorgfältigste Aufmerksamkeit und Bewachung

aller literarischen Erscheinungen, die etwa außerhalb ihrer Sphäre sich zeigten, und von denen sich irgend eine ihrem Interesse gefährliche Wirkung vermuthen ließ. Sie erhoben alsdenn sogleich ein Geschrey über die Gefahr, die, nicht ihrem Interesse, sondern der Religion, dem State, dem Menschengeschlechte drohe. Der ganze Orden nahm Partey gegen die Neuerung, und arbeitete ihr mit allen möglichen Waffen entgegen. Gab es auch unter den Jesuiten selbst Einige, die durch individuelle Güte des Charakters, Wahrheitsliebe und gelehrte Einsicht geleitet, dem Neuerer beypflichteten, was unter andern bey den Streitigkeiten über die Cartesische Philosophie in Frankreich der Fall war; so waren diese doch durch die Gesetze des Ordens gebunden, deren Verpflichtung ihnen theurer als alles seyn mußte, wenn sie sich nicht den wüthendsten Verfolgungen ihrer übrigen Ordensbrüder aussetzen wollten, und sie waren gezwungen, ihre Privatüberzeugung der öffentlichen Meynung der ganzen Gesellschaft und dem vermeynten Vortheile derselben aufzuopfern, und wenigstens zu schweigen. Gegen die Neuerer ließen es aber die Jesuiten im Geringsten nicht bey bloß schriftstellerischen Maaßregeln bewenden. Sie bedienten sich zugleich solcher Mittel, die die bürgerliche Achtung, Ruhe, den Wohlstand und die Glückseligkeit derer störten oder ganz vernichteten, welche die Kühnheit hatten, in wissenschaftlichen Dingen, besonders in der Philosophie, anderer Meynung zu seyn, als sie, oder vollends sie zu tadeln und sich ihrem Einflusse zu widersetzen. Bey der Herrschaft, die sie als Beichtväter über die bedeutendsten und mächtigsten Personen aus den höhern Ständen, und über die Regenten selbst besaßen und ausübten, war ihnen nichts leichter, als ihre Gegner als Feinde der Kirche und

des

des Stats zu schildern, das vornehme und nöthigenfalls das niedrige Publicum gegen sie einzunehmen, und ihnen ein unglückliches Loos zu bereiten. So wurde durch sie jeder weitere Fortschritt der literarischen Cultur und der philosophischen Aufklärung gehemmt und vereitelt. Menschen von einer solchen Energie der Vernunft, daß sie um der Wahrheit willen Ruhe, Glückseligkeit, und Leben auf's Spiel setzen, gehören allemal zu den Seltenheiten.

Man würde allerdings den Italienern Unrecht thun, wenn man schlechthin leugnen wollte, daß auch solche Menschen unter ihnen gewesen seyen. Es traten mehrere auf, die mit Geist, Kraft und Nachdrucke sich der Sache der Menschheit annahmen, und die Rechte der Vernunft gegen die Anmaaßungen und Bedrückungen der herschenden hierarchischen Partey und vornehmlich der Jesuiten vertheidigten; aber ihre Stimme ward nicht gehört; sie wurde bald durch ihre Gegner übertäubt, und die edeln Herolde der Aufklärung wurden ein Opfer ihres Muthes und ihrer Tugend. Beyspiele der Art wurden für den größten Theil der Uebrigen Beweggründe, auf der einzigen Heerstraße im Gebiete wissenschaftlicher Forschung zu bleiben, auf welcher die Hierarchie zu wandeln erlaubte, und auf gewohnten Wegen macht man entweder gar keine neue Entdeckungen, oder doch nur solche, die keinen großen Werth haben. Die Ursachen, welche noch in andern Ländern dem Einflusse der Hierarchie und der Jesuiten entgegenwirkten, das Genie und der selbstständige Charakter einzelner Regenten oder ihrer Minister, die Verschiedenheit der Religionsparteyen, fielen in Italien ganz weg. In der Literatur gab die Kirche zunächst und allein den Ton an; der Pabst

war

war der höchste Richter auch in wissenschaftlichen Angelegenheiten, und die Fürsten Italiens standen in zu naher und enger Verbindung mit dem römischen Hofe, waren selbst zu sehr, wenigstens was ihre literarische, religiöse und philosophische Denkart betraf, von den hierarchischen Banden umstrickt, als daß von ihnen für liberalere Studien und Freyheit des Geistes Schutz und Begünstigung zu erwarten gewesen wäre. Die schöne Morgenröthe der philosophischen Aufklärung also, die im funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderte in Italien zuerst anbrach, und den folgenden Generationen einen so herrlichen Tag versprach, schwand im sechszehnten dahin, und ließ nur einen kärglichen täuschenden Schein zurück, bey dem man kaum noch sah und zu sehen wagte, was man beym Anbruch der Morgenröthe bereits erblickt hatte. Die Philosophie hat vom siebzehnten Jahrhunderte an bis auf die neuern Zeiten den Italienern wenig oder nichts zu verdanken gehabt.

Eben dieselben Ursachen, welche den Fortgang der philosophischen Cultur in Italien hinderten und unterdrückten, wirkten ihm auch in Spanien wie in Portugall, und zwar in einem noch ungleich höherem Grade entgegen, je weiter diese Länder in derselben im Verhältniß mit Italien noch zurückgeblieben waren. In Spanien war man noch niemals über den Horizont der scholastischaristotelischen Philosophie hinausgegangen. Auch die von dieser abweichenden oder ihr entgegengesetzten philosophischen Systeme des Alterthums hatten hier nie, wie doch in Italien, enthusiastische Anhänger gefunden, was zum mindesten eine dem Geiste der Nation nützliche und seiner Bildung heilsame Beschäfftigung und Uebung der Vernunft

nunft veranlaßt haben würde. Der Orden der Jesuiten hatte in Spanien seine Wurzel, und gelangte auch hier zu seinem alle Vernunft überschattenden und verdunkelnden Wachsthume. Die wenigen in ihrer Art gelehrten und einsichtsvollen Spanier, die auf den Akademieen Italiens und Frankreichs studirt, und sich über die Beschränktheit ihrer Landsleute erhoben hatten, wie Ludovicus Vives u. a., waren im Auslande geblieben und nicht in ihre Heimath zurückgekehrt, oder waren zu einzeln und schwach gewesen, um die Denkart und den Geschmack umzustimmen, und den philosophischen Freyheitssinn ihrer Nation zu wecken und in Thätigkeit zu setzen. Die Jesuiten bemächtigten sich hier mehr als bey irgend einem andern Volke der Erziehung und des Unterrichtes sowohl der vornehmen Stände, als des großen Haufens, da sie in den Schulen und Akademieen die ausschließlichen Lehrer der Literatur, insbesondre der Philosophie und Theologie, wurden. Eine Reihe bigotter Regenten, von Geistlichen erzogen und bey ihrer Regierung geleitet, diente ihnen auch zu Werkzeugen ihrer Absichten, auf der völlig unterdrückten Geistesfreyheit der Nation die Herrschaft der Hierarchie unerschütterlich zu gründen. Durch Errichtung des Inquisitionstribunals ward die Verfolgung der Ketzer grausamer und eben deßhalb furchtbarer, als in andern auch der römischen Kirche ergebenen Ländern, als selbst in Italien, dem Hauptsitze derselben; und um den Namen eines Ketzers zu verdienen, durfte man nur anders als die Jesuiten philosophiren, und die Resultate seiner Philosophie laut werden oder von ihnen ahnden lassen. Wie tief die Spanische Nation dadurch in Dummheit, Wahn und religiösen Aberglauben herabsank, davon ist ihr Zustand sogar noch am Ende des achtzehnten Jahrhunderts

derts der auffallendste Beweis. Einzelne große Männer, welche die Spanische und Portugiesische Nation in den neuern Zeiten am Ruder des Stats gehabt haben, konten sie doch nicht aus ihrem lethargischen Schlummer, in welchen sie durch die argliſtige Betriebsamkeit der Mönche gerathen sind, zum Bewußtseyn philosophischer Selbstſtändigkeit bringen, und sie arbeiteten umsonst an der Bildung einer Masse, die ganz unfähig geworden zu seyn scheint, sich nach den Ideen eines formenden und sein Werk belebenden Künstlers zu fügen. Während in den zunächst an Spanien grenzenden Ländern sich die Völker eines hellern Lichtes in Sachen der Vernunft und des Glaubens erfreuen, während die Wissenschaften und Künste eine bewundernswürdige Höhe der Vollkommenheit bey diesen erstiegen haben, und ihr Geschmack die höchste Verfeinerung und Vielseitigkeit erhalten hat, und nicht selten in Ueberverfeinerung auszuarten droht, stehn die Spanier und Portugiesen noch immer auf den ersten Stufen der wissenschaftlichen Cultur, und sind stolz darauf, wenn sie dem aufgeklärtern Auslande zeigen können, daß sie zum mindesten Versuche der Nachahmung zu machen anfangen. Die Möncherey behauptet hier stets ihre Despotie über die Gemüther, und so lange die wissenschaftliche Cultur allein oder größtentheils auf dieser beruht, kann und wird jene nie zu einer irgend beträchtlichen Vollendung gedeihen. Es verſteht sich, daß ich hier von eigentlich wissenschaftlicher und philosophischer Aufklärung rede. Die Cultur der Handwerke und Künste, die zur Befriedigung der Bedürfnisse des gemeinen gesellschaftlichen Lebens erforderlich sind, kann bey einer Nation statt finden; es kann selbst in den Künsten der Schwelgerey, des rafſinirten Luxus, ein hoher Grad von Vollendung bey

ihr

ihr existiren; ein Fall, der bey den Spaniern und Portugiesen gewissermaßen wirklich eintritt; ohne daß darum zugleich die edlern Künste, die eine Ausbildung der edlern Seelenvermögen voraussetzen, welche ohne eine gewisse Geistesfreyheit nicht möglich ist, und die gelehrten und philosophischen Studien bey ihr blühen. Auch gilt die obige Charakteristik der Spanier und Portugiesen in Ansehung ihrer philosophischen Aufklärung nur von beyden Nationen im Ganzen, wobey die Möglichkeit und Wirklichkeit einzelner Ausnahmen gerne zugestanden wird. Allein sogar in den Künsten und Handwerken des gemeinen Lebens werden bekanntlich die Spanier und Portugiesen von ihren Nachbaren weit übertroffen; eben diese sind es, die ihnen viele Naturprodukte, welche jene roh gewinnen, veredelt und zu Mitteln und Werkzeugen der Bequemlichkeit und des wohllüstigen trägen Genusses verarbeitet zuführen, und dafür das Silber eintauschen, das die Bergwerke in Amerika spenden. Die einzelnen Ausnahmen von der Regel aber sind bey den Spaniern und Portugiesen nicht sehr zahlreich.

Italien, Spanien und Portugall also werfen den Schatten auf das Gemählde, das sich von dem Zustande der philosophischen Aufklärung gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts bey den Europäischen Nationen, die auf Cultur überhaupt Anspruch machen, — denn die russische rechnete sich selbst zu jener Zeit noch nicht dahin — aufstellen läßt. Desto anziehender und unterhaltender ist dagegen die Wahrnehmung der geistigen Bestrebungen zunächst in Frankreich. Die Nation, welche dieses große und schöne Land bewohnte, hatte zwar auch in den frühern Jahrhunderten die Anmaaßung und zuweilen die Geißel der Hierar-

rarchie erfahren; allein ihre Regenten hatten sich nie ganz unter das Joch der päbstlichen Autorität beugen lassen, und sich dieser oft mit Muthe und Glücke widersetzt. Was aber vorzüglich immer auch in Hinsicht auf die Wissenschaften, selbst im Mittelalter, die Tyrannei des römischen Hofes in gewissen Schranken hielt, war die große Universität zu Paris, und das allgemeine Ansehn, welches sich diese erworben hatte. Die letztere trug nicht nur zur Erhaltung und Verbreitung der Wissenschaften in Frankreich, nach der Beschaffenheit, welche dieselben in jeder Epoche hatten, sehr viel bey; sondern die Lehrer bildeten auch eine zahlreiche, mächtige, und auf ihre Rechte höchst eifersüchtige Corporation, die im Innern von Frankreich allen Maaßregeln der Regierung, welche auf gänzliche Unterdrückung der Geistesfreyheit abzweckten, Widerstand leistete, so beschränkt auf den herrschenden Kirchenglauben auch ihre eigene theologische Dogmatik, und so einseitig ihre Anhänglichkeit an der scholastisch-aristotelischen Philosophie waren. Außerhalb Frankreich behauptete sie ihre Selbstständigkeit in wissenschaftlichen Angelegenheiten gegen den päbstlichen Stuhl, wenn sie gleich denselben als das höchste Tribunal in geistlichen Dingen anerkannte, trotz allen Versuche, die von den Päbsten gewagt wurden, die Universität schlechthin von ihrer Vorschrift abhängig zu machen auch in Dingen, worüber die Entscheidung lediglich der freyen Vernunft gebührt. Einzelne Lehrer mußten freylich der Gewalt des päbstlichen Hofes nachgeben oder unterlagen ihr gänzlich; aber jene wirkte doch stets nur indirect durch Versammlungen der französischen Geistlichkeit, und die Entscheidung berührte nicht unbedingt auf der römischen Curie.

Spä-

Späterhin während der Periode der Wiederherstellung der Wissenschaften in Italien im funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderte scheint es zwar, als ob die bey der Corporation der Universität zu Paris herschend gewordene philosophische Einseitigkeit, so fern sie die strengste Anhänglichkeit an dem Aristotelischen Systeme beobachtete, und die Gegner desselben verfolgte, auch dem Gedeihen der philosophischen Geistesfreyheit geschadet habe. In der That mag auch dies wirklich ein halbes Jahrhundert hindurch geschehen seyn, wozu unter andern die Geschichte des Pierre de la Ramee mehr als einen Beleg liefert. Allein die Natur einer großen Universität bringt es mit sich, daß, wenn einmal der Untersuchungsgeist aufgeregt ist, zwar eine Oppositionspartey gegen die Reformatoren entsteht, die das Hergebrachte in Schutz nimt, und wenn ihr keine Gründe zur Vertheidigung übrig bleiben, durch Mittel und Intriguen jeder Art die weltliche Macht in ihr Interesse zu ziehen und für sich zu bewaffnen sucht; dennoch aber der Geist der Zeit bald den Sieg erkämpft und seine Gegner selbst mit sich fortreißt. Dies ereignete sich auch bey der Universität zu Paris und den übrigen mit ihr verbundenen hohen Schulen in Frankreich. So enthusiastisch und hartnäckig anfangs von der Mehrheit der Lehrer desselben die aristotelischscholastische Dogmatik und Philosophie gegen alle Angriffe originaler Denker vertheidigt wurde; so viel auch die Gönnerschaft der Regierung und der französischen Großen, so wie der höhern Geistlichkeit, that, um durch gesetzliche Verordnungen das Ansehen des Peripateticismus zu stützen und zu erhalten; so wurden doch die Angriffe auf denselben so oft wiederholt und von mehrern vortrefflichen kühnen und energievollen Männern so kräftig und nach-

drücklich ausgeführt, daß zuletzt der entscheidendste Sieg die Folge derselben seyn mußte.

Wahrscheinlich würde inzwischen auch die Universität zu Paris nicht so eifrig und so lange dem erwachsenden selbstständigen Forschungstriebe der Vernunft entgegengestrebt haben, wenn nicht auch hier der Orden der Jesuiten eine übergroße Theilnahme an dem gelehrten Unterrichte nach und nach zu erschleichen gewußt hätte. Die ersten Widersacher der Anti-Aristoteliker waren freylich keine Jesuiten. Bey ihnen scheint ihre Vorliebe für den Peripateticismus theils sehr begreifliche Anhänglichkeit an einem philosophischen Systeme gewesen zu seyn, mit dem sie einmal vertraut geworden waren, und das sie in eine Verbindung mit der theologischen Dogmatik gesetzt hatten, wobey sie sich beruhigen zu können glaubten; theils scheint sie in einem persönlichen Interesse ihren Grund gehabt zu haben, das leider nur zu oft den Wahrheitssinn verfälscht, und ihn zum unrichtigen Urtheile verführt. Mit dem Sturze des Aristotelischen Systems stürzte auch der bisher geltende theologische Dogmatismus ein; zum mindesten mußten die Theologen nach ihrer damaligen Ansicht der Dinge dieses befürchten; und mit dem Verfalle des geltenden theologischen Dogmatismus hieng wiederum der Verfall der Kirche und aller der Pfründen und Vortheile, welche die Beamten derselben ihr verdankten, aufs genaueste zusammen. Wie ist es also nur zu verwundern, daß sie als eifrige Verfechter der alten philosophischen Lehre auftraten, die ihrem Egoismus so wichtig war? Die meisten Reformatoren der Philosophie waren zugleich öffentlich oder insgeheim entweder selbst Reformatoren der herrschenden positiven Religion und der wirklichen oder ver-

vermeynten Misbräuche der Kirche, oder sie waren doch irgend einer der antipapistischen Parteyen ergeben. Jordan Bruno von Nola, einer der ersten bedeutendern Gegner des Aristoteles in Paris, war dem Protestantismus sehr geneigt, wenn er sich auch nicht förmlich und ausdrücklich zu demselben bekannte; und eben so gehörte kurz nach ihm Pierre de la Ramee zu der Partey der Hugenotten. Es war sehr natürlich, daß der Begriff von Gegnern des Aristoteles und Gegnern des positiven katholischen Kirchenglaubens zusammen fiel, und daß man wähnte, den letztern zu schützen, indem man die Rolle eines Sachwalters des ersten übernahm. Ohne die Einmischung eines gewissen religiösen Fanatismus, und eines persönlichen egoistischen Interesse's wäre die oft an Wuth grenzende Heftigkeit des Hasses nicht zu erklären, womit die Aristoteliker in Paris ihre ersten Widersacher anfeindeten, und auch ihre Verbündeten im übrigen Frankreich zur Verfolgung derselben anreizten.

Von der Zeit der Verbreitung des Ordens der Jesuiten in Frankreich aber an ward auch dieser fast ausschließlich der Gegner aller literarischen Unternehmungen, die auch nur in den entferntesten Beziehungen die größere wissenschaftliche und philosophische Cultur in diesem Reiche vorzubereiten oder zu befördern schienen. Die Partey, die sich der Verbreitung des Cartesianismus am lebhaftesten widersetzte, bestand größtentheils aus gelehrten Jesuiten, wiewohl anfangs der Orden der neuen Philosophie nicht abgeneigt war, da sich einige der bedeutendsten Mitglieder für dieselbe interessirten, und Des Cartes selbst für einen Zögling des Ordens galt. Sobald man inzwischen auf die Folgen aufmerksam geworden war, welche nicht sowohl

die Metaphysik des Des Cartes, als vielmehr die Methode zu philosophiren, die er empfahl, für das hergebrachte System der theologischen Dogmatik und das hierarchische Interesse der Kirche und des Ordens haben könte, wurden die Jesuiten gegen sie gestimmt, und sie fiengen an, dieselbe zu bestreiten, und ihren Urheber so wie ihre Anhänger zu verfolgen. Gassendi entgieng vielleicht dem Widerspruche und der Anfeindung der Jesuiten bloß dadurch, daß er erstlich nur ein altes längst bekantes philosophisches System, das Epikurische, nicht sowohl wiederherstellen, als vielmehr bloß historisch aufklären und mit der damals angenommenen orthodoxen Philosophie in Einstimmung bringen zu wollen sich das Ansehn gab, wovon die hierarchische Politik keine große Besorgniß haben zu dürfen meynte; daß er ferner in allen seinen Schriften den Ton der nachgiebigsten Bescheidenheit beobachtete: und was ihn hauptsächlich der Jesuitischen Partey werth machte, einer der wichtigsten Gegner des Des Cartes war.

Gleichwohl bey aller Autorität, die sich der Orden der Jesuiten auch in Frankreich erworben hatte, war doch die literarische Cultur hier überhaupt schon zu weit vorgerückt und zu vielseitig, die Geistesfreyheit war schon zu allgemein und kräftig geworden, als daß es den Jesuiten hätte gelingen können, ihre egoistischen Zwecke zum Besten der Hierarchie und des Ordens durchzusetzen. Auf Italien, Spanien und Portugall hatte die Reformation gar keinen Einfluß gehabt; die katholische Religion war hier einzig im Besitze der Herrschaft über die Gemüther geblieben. Hier hatte die Hierarchie ein leichteres Spiel. Allein in Frankreich hatte die Reformation eine mächtige Volks-

und

und Statspartey, die Hugenotten, erzeugt, die im beständigen Kampfe gegen den Katholicismus als die herschende Statsreligion begriffen war, und die gerne alle Waffen ergriff und benutzte, welche ihr die größere Cultur der Wissenschaften und der Philosophie darbot. Eine sehr natürliche und nothwendige Wirkung von der Reibung der beyden großen VolksParteyen, der katholischen und der reformirten, war, daß troz aller Hindernisse von Seiten der katholischen Geistlichkeit die Aufklärung auch zu jener eindrang, und der alten Afterphilosophie und dem religiösen Aberglauben einen völlig entscheidenden Sieg erschwerte. Man wurde wenigstens im Stillen aufmerksam auf die neuere Philosophie, wenn man auch, zu sehr durch Vorurtheile geblendet, nicht den Muth hatte, sich selbst seine wahre Ueberzeugung zu gestehen, oder sie laut und öffentlich zu äußern. Selbst unter den gelehrten katholischen Religionsgenossen und den verschiedenen Mönchsorden erhoben sich Zwistigkeiten, die dem gemeinschaftlichen Interesse der Hierarchie sehr nachtheilig waren, und auch die Macht des Ordens der Jesuiten in gewissen Grenzen hielten. Mehrere politische Verhältnisse, die man als ein Werk der Jesuiten entdeckte, kamen hinzu, und erregten bey den höhern Ständen und der regierenden Classe Verdacht gegen sie, wodurch zugleich ihr Ansehn merklich geschwächt wurde. Die philosophischen Neuerungen fanden also beym französischen Publicum leichtern Eingang. Eine nachdrückliche geistvolle Kritik der arglistigen, heuchlerischen, zweydeutigen, und für das häusliche Leben, wie für den Stat, gefährlichen und verderblichen Moralphilosophie der Jesuiten, wie sie Pascal, Nicole, u. a. anstellten, zeigte die Nothwendigkeit einer Reformation der Philosophie zu auffallend und ein-

leuchtend, als daß nicht jeder Versuch dazu willkommen gewesen wäre, und seine Anhänger und Apologeten gefunden hätte. Des Cartes selbst, der Hauptursheber einer Revolution in der Philosophie in Frankreich im siebzehnten Jahrhunderte, hatte seinen Aufenthalt in den Niederlanden, wo er der hierarchischen Verfolgung der katholischen Geistlichkeit weniger oder gar nicht ausgesetzt war; und es ist selten möglich, eine philosophische, wie eine religiöse oder politische Partey, zu unterdrücken, zumal bey einer großen cultivirten Nation, sobald man sie zur Partey hat werden lassen.

Ausser den politischen Umständen in Frankreich, die auf der einen Seite der Hierarchie und den Privatzwecken der Jesuiten hinderlich, auf der andern Seite der Vervollkommnung der Philosophie günstig waren, traten noch einige andere Ereignisse ein, die in dem damaligen Zustande der Literatur, unabhängig von der Philosophie, ihren Grund hatten. Das Studium der alten classischen Schriftsteller war in Frankreich mit ähnlichem Enthusiasmus, wie in Italien, erneuert worden. Aber es wirkte dort nicht bloß auf die Verbesserung des Geschmacks, sondern auch auf die Cultur der Vernunft ein. Wie sehr die alten classischen Schriftsteller auch in der letztern Hinsicht von den Franzosen benutzt worden sind, davon sind Montaigne's Versuche das auffallendste Beyspiel. Die Köpfe wurden durch das Studium der Classiker zu einer liberaleren Denkart überhaupt gebildet, die sie natürlich denn auch sehr bald gegen die scholastisch-aristotelische Dialektik und Metaphysik einnehmen, und für eine neue originale, den Foderungen der Vernunft wenn auch nur scheinbar mehr entsprechende Philoso-

phie

phie empfänglich machte. Mochten die Geistlichkeit und insbesondre die Jesuiten noch so sehr gegen die philosophischen Reformatoren eifern, disputiren und cabaliren; sie konten die durch die Lectüre der Philosophen des Alterthums geläuterte Vernunft des gebildetern Theils des französischen Publicum's nicht blenden. Pedanterey, Abgeschmacktheit, Sophisterey, und jeder unnütze Subtilitätenkram, wie sie bisher der Jesuitischen Ordensgelehrsamkeit eigen gewesen waren, erschienen in ihrem wahren, und also auch in einem ihnen durchaus nicht vortheilhaften Lichte. Die Künste sowohl als die Wissenschaften des Schönen hatten überdem in der zweyten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, in der glänzendsten Epoche der Regierung Ludwigs XIV, sehr beträchtliche Fortschritte gemacht. Das goldne Zeitalter der schönen Literatur der Franzosen war angebrochen, das in Italien, ohne der philosophischen Aufklärung besonders wohlthätig zu seyn, vorüberschwand, aber in Frankreich auch diese mächtig befördern half. Die Cultur der Mutterspra-che war mit dem lebhaftesten Eifer betrieben, und die französische Prose konte, ihre eigenthümlichen Mängel und Unvollkommenheiten abgerechnet, mit jeder andern, und namentlich mit der italienischen, an Vollendung wetteifern. Wissenschaftliche und philosophische Gegenstände fieng man an nicht bloß lateinisch, sondern auch in französischer Sprache zu behandeln, sie in ein geschmackvolles elegantes Gewand zu kleiden, und dadurch die vornehmern, wie die geringern bürgerlichen Classen des Volks, denen bis dahin der Zugang zur wissenschaftlichen Gelehrsamkeit fast ganz verschlossen war, zu einer vertrautern Bekantschaft mit denselben einzuladen. Die gebildetern Stände machten auch bey der natürlichen Lebhaftigkeit und Wißbe-

gierde des französischen Nationalgeistes von dieser Einladung häufigen Gebrauch. So wurde es der Hierarchie und den Jesuiten unmöglich, ihre Herrschaft in Frankreich eben so fest zu gründen, wie sie in Italien, Spanien und Portugall gethan hatten, oder auch nur in dem Grade auf die Dauer zu behaupten, wie sie dieselbe bereits über die Franzosen gewonnen hatten. Der Verfall der Autorität der Kirche in literarischen Angelegenheiten, der in der Folge so demüthigend für diese geworden ist, wurde schon damals vorbereitet.

Allerdings ward durch die Revolution in der Philosophie, welche gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts in Frankreich, hauptsächlich durch die Cartesische Schule, veranlaßt wurde, sehr viel Gutes gestiftet. Die Franzosen begannen selbst zu denken, statt daß sie ihre Vernunft bisher an dem Leitzaume der Scholastik und des Aristotelicismus hatten gängeln lassen; und dies ist das wesentlichste Verdienst, was sich Des Cartes und seine vornehmsten Anhänger, unter denen Malebranche in diesem Betrachte wohl am meisten genannt zu werden würdig ist, um die französische Nation erworben haben. Wie es jedoch in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft damals mit der Metaphysik und mit der philosophischen Einsicht in die Natur der Vernunft stand; das erhellt hinlänglich aus der im nächst vorhergehenden Bande von mir gegebnen Charakteristik der Systeme des Des Cartes und Malebranche selbst, und aus den Streitigkeiten, welche sie darüber mit französischen Philosophen hatten; welche hier auch nur in einer allgemeinen Uebersicht zu wiederholen zweckwidrig seyn würde. Die Cartesische Meta-

physik sowohl, als die des Malebranche, waren kühne und in ihrer Art schätzenswerthe, aber doch mißglückte, Versuche der speculativen Vernunft, sich über sich selbst und die Natur und Gründe der Dinge zu verständigen. Sie selbst verfehlten das Ziel der philosophischen Befriedigung; aber es wurde doch durch sie gleichsam das Signal zu neuen Forschungen der Vernunft überhaupt gegeben. Mehr gelang einigen französischen Schriftstellern die Bearbeitung der Moral, die durch die Jesuiten so entstellt und verderbt worden war, und die sie in empirisch praktischem Betrachte zu ihrem wahren Charakter wieder zurückführten, wenn sie auch die Principien derselben in ihrer Reinheit nicht ergründeten und feststellten.

Die Niederlande hatten mit Frankreich die Früchte der von Des Cartes bewirkten Revolution in der Philosophie getheilt. Hindernisse von Seiten der katholischen Hierarchie waren hier der Verbreitung philosophischer Geistesfreyheit und Aufklärung nicht entgegen; denn die Religionsreformation hatte hier festere und allgemeinere Wurzeln geschlagen, und der vieljährige endlich glückliche Kampf der Niederländer gegen das Joch der politischen Despotie, das ihnen Spanien zugleich mit dem Joche des religiösen Aberglaubens und der Hierarchie aufzulegen sich anmaaßte, hatte ihnen die Religionsfreyheit, und mit derselben auch indirecte die Geistesfreyheit überhaupt, theuer gemacht. Nachdem aber die Religionsänderung in den Niederlanden im Wesentlichen vollbracht und gesichert war, bildete sich ebenfalls daselbst bald eine vermeynte theologische Orthodoxie, die zwar an Einheit gar nicht mit der katholischen zu vergleichen war, jedoch Einfluß genug auf den großen Haufen hatte, um diesen zur

Stütze eines priesterlichen Regiments anderer Art zu benutzen. Einzelne fanatische und herschsüchtige Niederländische Theologen brauchten sie zu denselben oder ähnlichen Privatabsichten, um ihrem Wahne, ihrem Ehrgeize, ihrer Habsucht, und andern Leidenschaften zu opfern. Hatte Des Cartes mit den Jesuiten in Frankreich zu streiten, um das, was er für philosophische Wahrheit hielt, dort geltend werden zu lassen, so hatte er es nicht minder mit den orthodoxen Niederländischen Theologen. So wenig es inzwischen den Jesuiten gelang, die Carteſische Philosophie und in ihr alle emporkeimende Geistesfreyheit zu ersticken; so wenig und noch weniger gelang es den Niederländischen Theologen, da die regierende Classe in den Niederlanden noch ungleich aufgeklärter und liberaler dachte und handelte, als in Frankreich, und die Geistlichkeit bey weitem nicht für Ein gemeinschaftliches Interesse so innig verbunden und thätig war, wie dort. Eine zahlreiche Schaar selbst von Theologen gieng von der orthodoxen Theologie und der nach dieser gemodelten Philosophie zum Carteſianismus über. Balthasar Becker wurde verfolgt und seines Amtes entsetzt; aber dennoch zugleich auf eine Art geschont, die das ehrenvolleſte Zeugniß für die Denkart der obrigkeitlichen Personen in den Niederlanden giebt. Sogar Spinoza konte bald hernach vor dem Hasse seiner Glaubensgenossen zu den christlichen Niederländern seine Zuflucht nehmen, und wiewohl als Freydenker schon während seines Lebens gekannt, doch dieses ohne irgend eine bedeutende Kränkung endigen. Noch mehr Beweise von der zunehmenden philosophischen Toleranz in den Niederlanden während dieser Periode enthält die Geschichte des Bayle, die ich demnächst erzählen werde.

In

In England erhoben sich im siebzehnten Jahrhunderte die politische Freyheit, und die religiöse und philosophische, fast in gleichem Maaße und Grade. Die eine beförderte die Siege der andern über willkührlichen Despotismus, katholischen Aberglauben, und die Hierarchie. Die Menge der Anhänger der scholastischaristotelischen Philosophie wurde, wie in Frankreich und den Niederlanden durch Des Cartes, so in England durch Thomas Hobbes und die Wiederhersteller des Platonismus beträchtlich vermindert. Selbst die Carteſische Philosophie, die sich auch in England verbreitete, trug hierzu das ihrige bey. Vermöge des Nationalcharakters der Brittischen Nation hatte die Hierarchie nie ihre Herrschaft über die Gemüther so bey ihr gründen können, wie bey den benachbarten Völkern des festen Landes. Der Kampf gegen dieselbe und ihre völlige Unterdrückung wurden daher um desto leichter. Es trat hierzu noch der Umstand ein, daß durch die Bigotterie und das unpolitische Benehmen einiger Regenten gegen die Nation der Streit dieser mit der Hierarchie zugleich ein Streit mit der Königlichen Gewalt war, also die Kräfte jener noch stärker und allgemeiner reizte und in Thätigkeit setzte. In besonderer Hinsicht auf die Philosophie wurde freylich von den Engländern, wenn man die erneuerte Bearbeitung des Platonismus von Cudworth u. a. nicht in Erwägung zieht, mehr die Rechtstheorie und Politik untersucht, als die übrigen Theile der Philosophie. Hobbes, wiewohl er auch als originaler Logiker und Metaphysiker eine nicht unwichtige Rolle spielte, wurde doch durch seine neue Theorie des Staatsrechts am berühmtesten, und ist von dieser Seite für uns noch gegenwärtig, wie sein jüngerer Zeitgenosse und Antagonist in den Grundsätzen, Algernon

non Sidney, James Harrington u. a. am merkwürdigsten und interessantesten. Aber diese Richtung der Brittischen Philosophie hatte ihren natürlichen Grund in den innern politischen Verhältnissen der Nation, und ist für die Philosophie überhaupt, da die Cultur des praktischen Theils derselben die nothwendigste und nützlichste ist, sehr heilsam gewesen; nicht zu gedenken, daß sie den philosophischen Genius der Engländer vor dem späterhin bey andern Völkern mehr oder minder herschend gewordenen Hange zu metaphysischen Grübeleyen und unnützen Subtilitäten verwahrt hat. Uebrigens hatte das originale Hobbesische System der Metaphysik ohngefähr denselben Werth für die kritische Vernunft, welchen das Cartesische hatte. Das eine konte seine Gültigkeit so wenig bewähren, wie das andere. Aber beyde waren Erzeugnisse großer speculativer Genies, der Aufmerksamkeit und des Studium's für alle Zeitalter werth. Als Gegenstück zu dem Cartesianischen beförderte das Hobbesische System durch Vergleichung beyder, welche die denkenden Köpfe anzustellen veranlaßt wurden, eine gründlichere und schärfere Prüfung des letztern. Es bot überhaupt Ansichten der Gegenstände der Philosophie dar, die man noch nicht gehabt hatte, und die, wenn sie selbst nicht unmittelbar richtige und wahre Resultate gewährten, doch lehren konten, was sich bey solchen Ansichten entdecken lasse, und inwiefern man dadurch der Wahrheit näher komme, oder sich noch mehr von ihr entferne. Wenn es eine gegründete Bemerkung ist, daß in jedem philosophischen Systeme etwas Wahres sey, nur mit offenbaren Irrthümern, und ungewissen zweifelhaften Behauptungen untermischt, so läßt sie sich auf das Hobbesische System eher anwenden, als auf den Cartesianismus. Ich glaube, daß, wenn Jemand

wand beyde läutern wollte, jenes eine reichere Ausbeute an reiner Wahrheit geben würde, als dieses. Was von der theoretischen Philosophie des Hobbes gilt, das gilt auch von seinem Statsrechte, und von der praktischen Philosophie der Engländer gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts überhaupt. Es waren Versuche zu festen praktischen Principien zu gelangen, und durch richtige Folgerungen aus denselben auf das wirkliche Leben anwendbare Wissenschaften des Statsrechts und der Politik zu Stande zu bringen: Mag immerhin dieser Zweck von ihren Urhebern nicht erreicht seyn; es ist ja selbst in unserm Zeitalter höchst problematisch, ob wir eine vollendete wirklich in allen Fällen brauchbare statsrechtliche und politische Theorie besitzen, so sehr die folgenden Versuche in diesem Fache seit Hobbes und Sidney einander gedrängt haben.

In Vergleichung mit England, Frankreich, und den Niederlanden ist Deutschland in der philosophischen Cultur während des siebzehnten Jahrhunderts mehr zurückgeblieben, als man nach dem, was in der Epoche der Reformation dafür geschah, hätte erwarten sollen. Es wirkten hierzu mehrere Ursachen. In der ersten Hälfte jenes Jahrhunderts war Deutschland durch den dreyßigjährigen Krieg aufs äußerste zerrüttet, und die Wunden, welche dieser der deutschen Nation schlug, mußten nothwendig, da sie noch lange hernach bluteten, auf das Gedeihen der Literatur in Deutschland die nachtheiligste Wirkung äußern. Die südlichen deutschen Völker blieben größtentheils auch nach der Reformation der katholischen Religion und der römischen Kirche ergeben, und die letztere war ihrem Interesse gemäß eben so wenig geneigt, bey denselben eine freyere philosophische Denkart aufkommen zu lassen,

als sie diese in ihrem Wohnsitze, Italien, und andern katholischen Staten befördern wollte. Vielmehr erforderte die Politik der römischen Curie dem Eindringen der philosophischen Cultur, und eben dadurch der Reformation im Religionswesen, die mit jener unzertrennlich verbunden gewesen seyn würde, durch Mittel und Anstalten jeder Art zu wehren. Meistens waren es auch Jesuiten, welche die katholischen Fürsten Deutschlands, unter andern die Regenten aus dem Oesterreichschen Hause leiteten, und dadurch das ganze Erziehungswesen und die Beschaffenheit und Form des gelehrten Unterrichts auf den Akademieen eben so wie in Spanien und Portugall von sich abhängig machten. Unter diesen Umständen mußten in einigen Provinzen des südlichen Deutschlandes die Afterphilosophie und die Barbarey des finstern religiösen Wahnes einer bessern und vernünftigern Denkart allen Zugang versperren.

Im nördlichen Deutschland, in welchem fast durchgängig der Protestantismus herschend geworden war, wurde das Schicksal der Philosophie für das nächste Jahrhundert nach der Reformation durch die Reformatoren entschieden. Der vom Melanchthon in seinen Lehrbüchern vorgetragene Eklekticismus, zu welchem das Aristotelische System den Hauptstoff hergegeben hatte, blieb auf den deutschen Universitäten und Schulen geltend, und erhielt insbesondre die Autorität des Peripateticismus. Die Ramistische Methode der Dialektik und Metaphysik fand zwar auch in Deutschland sehr viel Anhänger; sie wurde aber doch keinesweges allgemein. Ein Haupthinderniß der philosophischen Cultur in Deutschland lag auch in der gänzlichen Vernachlässigung der deutschen Sprache, statt daß die benachbarten Völker so vielen Fleiß auf

die

die Ausbildung ihrer Landessprachen wandten. Seit Luther und einigen seiner Zeitgenossen, die zuerst das Hochdeutsche zur Schriftstellersprache erhoben, und hierin schon bewundernswürdig viel leisteten, war für die weitere Vervollkommnung der deutschen Schreibart gar nichts von einigem Belange geschehen. Die Gelehrten bedienten sich bey ihren wissenschaftlichen Untersuchungen fast ohne Ausnahme des Lateinischen; auch öffentliche Statsschriften wurden lateinisch abgefaßt; man schrieb nur solche Werke in deutscher Sprache, die für den großen Haufen bestimt waren, und dann richtete man sich im Ausdrucke ganz nach diesem, ohne auf eine grammatisch richtige und geschmackvolle Behandlung desselben einige Rücksicht zu nehmen. Wie innig aber die Cultur der Muttersprache eines Volks mit der Cultur der Philosophie bey demselben verbunden ist, das hat die Erfahrung bey allen Völkern bewiesen. Unter diesen Umständen läßt es sich leicht erklären, daß sich die Deutschen während des siebzehnten Jahrhunderts gar nicht im philosophischen Fache auszeichneten, und kaum von den Veränderungen, welche die Philosophie bey ihren Nachbarn erfuhr, eine historische Kentniß sich erwarben, ohne daß diese auf ihre eigene philosophische Denkart eingewirkt hätte. Indessen machte doch die Abwesenheit der Hindernisse, welche im katholischen Deutschland der philosophischen Aufklärung entgegenstanden, daß die protestantischen Deutschen für eine Revolution in der Philosophie wenigstens empfänglich waren, und daß diese bevorstand, davon zeigten sich schon gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts manche deutliche Spuren. Im achtzehnten Jahrhunderte hat der Genius der deutschen Nation wieder nachgeholt, was er vorher versäumt hatte.

Von

Von den übrigen Europäischen Völkern kann man freylich den Dänen, Schweden, Polen und Ungarn nicht literarische und philosophische Cultur absprechen; aber keines von ihnen hat einen originalen Beytrag zur Erweiterung derselben geliefert. Sie benutzten bloß die Früchte der literarischen Thätigkeit ihrer Nachbaren. Durch die Annahme der Reformation aber wurden sie doch zu der größern Aufklärung vorbereitet, welche sie im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts erhalten haben. Von Seiten der Aufmunterung und Beförderung der Literatur und der Geistesfreyheit überhaupt thaten sich am meisten die schwedischen Regenten, und unter diesen die gelehrte Königinn Christine, hervor. Die letztere hatte an ihrem Hofe die vorzüglichsten Literatoren Europa's um sich her versammelt, und nahm selbst an ihren Bemühungen für die Wissenschaften den lebhaftesten Antheil. Aber die Gegenstände, auf welche nach dem damaligen Zeitgeschmacke der Fleiß der Gelehrten vornehmlich gerichtet war, waren die antiquarischen, die Geschichte und Literatur des classischen Alterthums, und die meisten Gelehrten, welche Christine auf eine ehrenvolle Art an ihrem Hofe unterhielt, waren auf dieses Feld der Gelehrsamkeit beschränkt, so wie sie selbst mit dem größten Enthusiasmus sich für dieses interessirte. Die Philosophie war freylich nicht von dem gelehrten Studienkreise am schwedischen Hofe ausgeschlossen; aber man suchte mehr historisch zu kennen, was die Griechen und Römer philosophirt haben, als daß man dabey den Zweck wahrer philosophischer Selbstverständigung verfolgt hätte. Daß Christine den Des Cartes zu sich berief, scheint mehr eine Folge ihrer historischen Wißbegierde und ihrer Eitelkeit, als ihres höhern Vernunftbedürfnisses gewesen zu seyn. Auch

wolle

wollte das Schicksal nicht, daß sie lange seinem Unterricht hätte genießen, und etwa durch denselben ein lebhafteres Interesse für die originale philosophische Speculation gewinnen können.

Der wahre Zustand der Philosophie überhaupt am Ende des siebzehnten Jahrhunderts drückt sich am charakteristischsten in den Schriften des Bayle aus, eines der vortrefflichsten Köpfe, die gelebt haben, der die gesamte Theologie und Philosophie seines Zeitalters umfaßte, und sein seltenes kritisches Talent mit rastlosem Fleiße daran übte; daher ich auch die obige allgemeine Uebersicht der Beschaffenheit der Philosophie in dem öfter erwähnten Zeitpuncte mit der Geschichte Bayle's und einer Schilderung seiner Schriften und Verdienste beschließen will.

Pierre Bayle wurde gebohren zu Carla in der Grafschaft Foix im J. 1647. Sein Vater war ein Hugenottischer Prediger jenes Orts, und unterrichtete ihn selbst in der lateinischen und griechischen Sprache. Schon als Knabe zeigte er so viel Genie, und was nicht immer damit verbunden ist, so großen Eifer und Fleiß, daß er sich durch überspannte Anstrengung eine Krankheit zuzog, von der er inzwischen durch den Aufenthalt auf dem Lande bey einem seiner Verwandten wiederhergestellt wurde. Da die Geschäffte seines Vaters diesem nicht erlaubten, die gelehrte Erziehung des Sohnes fortzusetzen, so ward er nach der Akademie zu Puylaurens geschickt, wo er mehrere Jahre seine jugendlichen Studien mit eben dem Enthusiasmus trieb, der ihn im väterlichen Hause beseelt hatte. Plutarch und Montaigne waren hier seine Lieblingsschriftsteller.

Im J. 1669 begab sich Bayle auf die Universität zu Toulouse, damals nächst Paris eine der berühmtesten in Frankreich. Er bekam hier zuerst Unterricht in der Philosophie im Collegium der Jesuiten. Zwar war es auch bey den Reformirten nicht ungewöhnlich, daß sie ihre Kinder an dem Unterrichte der Jesuiten Theil nehmen ließen; aber für Bayle und seine Familie hatte die Verbindung, in welche er mit diesen Vätern gerieth, sehr unangenehme Folgen, die nachher auf sein ganzes Leben entscheidenden Einfluß äußerten. Er ließ sich bewegen seine väterliche Religion zu verlassen, und zur katholischen überzugehen, hauptsächlich durch die Zweifel an jener, welche die Lesung einiger Controversschriften bey ihm hervorgebracht hatte, die ein Jesuit, welcher mit ihm in demselben Hause wohnte, zu nähren suchte, und durch Gründe für den Katholicismus bestärkte, welche Bayle nicht zu widerlegen wußte. Da er durch diesen Schritt die Liebe und auch die Unterstützung seines Vaters verlor, so nahm sich Bertier, Bischof von Rieux, seiner an. Er hielt bald nachher eine öffentliche Disputation zu Toulouse, welcher die Jesuiten absichtlich alle mögliche Feyerlichkeit gaben, um das Publicum auf ihren Convertiten desto aufmerksamer zu machen; eine Absicht, der auch Bayle durch die ausgezeichnete Geschicklichkeit, womit er seine der heil. Jungfrau Maria dedicirten Thesen vertheidigte, völlig entsprach. Von der Betrübniß, die der Vater Bayle's über dessen Annahme der katholischen Religion hatte, kann folgender Zug ein Beweis seyn. Einer von B's Verwandten, der bey der Disputation zu Toulouse gegenwärtig gewesen war, schilderte bey seiner Rückkunft nach Carla dem Vater das rühmliche Verhalten des Sohnes. Dies machte anfangs dem Vater Vergnügen,

gen, und er schien darüber seinen Kummer zu vergessen. Als er aber die an die Wand gehefteten gedruckten Thesen und die Dedication an die Virgo Deipara in dem Hause des Verwandten erblickte, ward er von einem so heftigen Unwillen ergriffen, daß er die Thesen zerreißen wollte, und da man ihn daran hinderte, in Thränen ausbrach, und mit der Erklärung fortgieng, er werde nie wieder das Haus betreten, wo sich ein für ihn so schmerzlicher Gegenstand seinen Augen darstellte. Die Jesuiten waren gleichwohl nicht damit zufrieden, den Bayle allein in den Schooß der römischen Kirche zurückgeführt zu haben; sie legten es darauf an, durch ihn seine ganze Familie zu bekehren. Auf ihre Veranlassung schrieb er zuerst an seinen ältern Bruder, der ebenfalls Hugenottischer Prediger und Gehülfe des Vaters war, lud ihn nach Toulouse ein, um sich persönlich mit ihm über religiöse Angelegenheiten zu unterhalten, und entdeckte ihm zugleich die Ansicht, die er von der katholischen Religion im Verhältnisse zur reformirten habe, und von deren Wahrheit er ihn ebenfalls zu überzeugen hoffe. Der Brief machte aber weder auf den Bruder, noch auf den Vater Eindruck; beyde waren einstimmig der Meynung, daß derselbe von irgend einem Jesuiten dictirt, oder seinem Hauptinhalte nach angegeben sey, und trösteten sich mit der Hoffnung, daß ihr itzt für den Katholicismus schwärmender Liebling von seinem Wahne zurückkehren werde. Diese Hoffnung ward erfüllt, wiewohl auf eine Art, die auch für jene nicht sehr erfreulich seyn konte.

Bayle disputirte oft über Religionssachen mit einem andern seiner jüngern Verwandten und Hausgenossen in Toulouse, den er zugleich persönlich sehr lieb-

liebte. Er lernte bey diesen freundschaftlichen Streitigkeiten Gründe gegen die katholische Religion kennen, von denen er bisher nichts gewußt hatte, und fieng an, es zu bereuen, daß er zu rasch in die Religionsänderung gewilligt habe. Noch mehr beförderte diese seine neu entstandene Abneigung gegen den römischen Kirchenglauben sein älterer Bruder, der ihn unverhofft in Toulouse besuchte, und die Stimmung, in welcher er ihn fand, benützte, um ihn wieder für seine angeerbte väterliche Religion zu gewinnen. Bayle beschloß nun Toulouse heimlich zu verlassen, damit er nicht den Verfolgungen der Jesuiten ausgesetzt wäre, und führte diesen Entschluß im Herbste des Jahrs 1670 wirklich aus. Er begab sich in die Nähe von Carla, schwur zur größten Freude seiner Familie die katholische Religion förmlich ab, und kehrte zur reformirten zurück. Da er in der Folge wegen seines Aufenthalts in Toulouse und seiner Studien unter den Jesuiten gröblich verleumdet wurde, so hat er selbst zur Widerlegung jener Verleumdungen die Geschichte sowohl seines Uebergangs zur katholischen Religion, als seiner Rückkehr zur reformirten, umständlich erzählt.

Unmittelbar nach seiner Apostasie von der römischen Kirche reiste Bayle nach Genf. Bey den Jesuiten war er in der Aristotelischen Philosophie unterrichtet, und vertheidigte diese anfangs in Genf mit vieler Wärme. Da er aber hier Gelegenheit hatte, mit der Philosophie des Des Cartes bekant zu werden, so zog er diese bald den unfruchtbaren Subtilitäten des scholastischen Peripatetieismus vor. Bayle hatte Liebenswürdigkeit in seinem Benehmen, Talent und Kentniß genug, um sich die Achtung der angesehen-

sten Männer in Genf zu erwerben. Er ward Hauslehrer beym Herrn de Normandie, Syndic von Genf, und durch diesen kam er in freundschaftliche Verbindung mit Basnage, die nachher bis an den Tod des letztern fortdauerte, und mit den damals sehr berühmten Professoren der Theologie Pictet und Leger, mit denen er auch in der Folge eine ununterbrochene Correspondenz unterhielt.

Durch Vermittelung seines Freundes Basnage lebte Bayle hernach ein paar Jahre zu Copet, einem Gute des Grafen Dohna im Waadtlande, als Lehrer der Kinder desselben; dann auch zu Rouen, wo sich Basnage selbst zu der Zeit aufhielt. Inzwischen gefiel sich sein unruhiger Geist in diesen Lagen nicht, zumal da er den größten Theil des Sommers auf dem Lande hatte zubringen müssen. Er sehnte sich nach Paris, wo die Künste und Wissenschaften blühten, und er durch persönlichen Umgang mit den größten damals lebenden Gelehrten, und durch die vorhandenen literarischen Hülfsmittel seine Kentnisse schneller und leichter erweitern, und seinen Geschmack bilden zu können hoffen durfte. Es gelang ihm endlich diesen Wunsch erfüllt zu sehen. Er wurde wiederum als Hauslehrer bey den Kindern des Herrn von Beringhen, in einer der angesehensten Familien zu Paris, angestellt.

Bayle benutzte seinen Aufenthalt zu Paris in literarischer Hinsicht so gut er konte. Sein Freund Basnage hatte sich unterdessen nach Sedan begeben, um daselbst seine theologischen Studien zu vollenden. Er unterhielt sich oft mit einem dortigen Professor der Theologie, Jurieu, von Bayle, und theilte ihm die Briefe dieses mit. Jurieu wich zwar

in vielen Puncten von den Grundsätzen der Reformirten ab, nahm aber doch die Miene eines strengen Vertheidigers der Orthodoxie an. Er war überhaupt ein Mann von einem gebieterischen, auffahrenden, eiteln und neidischen Charakter. Weil gerade damals eine Lehrstelle der Philosophie zu Sedan erledigt wurde, und Jurieu dieselbe dem Sohne eines seiner Collegen, der sich darum bewarb, nicht gönnte, so kam er auf den Gedanken, sie Bayle'n zu verschaffen, und vermochte Basnage'n, daß dieser deßhalb mit jenem unterhandelte. Anfangs weigerte sich Bayle, aus Furcht, daß seine Apostasie, wovon Basnage allein das Geheimniß wußte, verrathen werden, und er darüber sich Verdruß zuziehen möchte. Da gleichwohl Jurieu, nachdem er von der Sache unterrichtet war, nicht glaubte, daß dies ein hinlängliches Hinderniß seiner Anstellung in Sedan seyn könne, so reiste Bayle im J. 1675 dahin. In einer öffentlichen dazu angeordneten Disputation trug er wirklich über seine Mitbewerber den Sieg davon, und ward zum Professor der Philosophie ernannt. Ungeachtet der Widersacher und Neider, mit denen er zu kämpfen hatte, ward doch sein Verdienst in kurzer Zeit allgemein anerkannt. Auch Jurieu gewann ihn lieb, und verleugnete sogar späterhin, da er mit ihm gebrochen hatte, die Zuneigung nicht, die er in den ersten Jahren ihrer Bekantschaft zu ihm gehegt habe.

Im Jahr 1679 wurden Bayle'n von Ancillon, Prediger zu Metz, des Poiret Cogitationes rationales de Deo, anima et mundo, die zu Amsterdam 1677 erschienen waren, mitgetheilt, um sein Urtheil darüber zu erfahren. Bayle schrieb einige Bemerkungen latinisch darüber nieder, welcher Poiret,

ret, der sie durch Ancillon's Vermittelung erhielt, eine Antwort entgegensetzte, und sie nebst dieser Antwort als Anhang in der neuen Ausgabe jenes Werks abdrucken ließ. Diese Bemerkungen waren einer der ersten öffentlichen Beweise von Bayle's außerordentlichem philosophischen Scharfsinne, und seiner tiefen wissenschaftlichen Einsicht in die Philosophie selbst.

Bald hernach that Bayle eine Reise nach Paris. Der Prozeß, welchen damals der Marschall von Luxemburg gehabt hatte wegen angeschuldigter Zauberey und Giftmischerey, wovon er aber losgesprochen war, und der großes Aufsehn erregt hatte, veranlaßte Bayle'n, eine Rede im Namen des Marschalls zu verfertigen, worin sich dieser wegen des Vertrages vor seinen Richtern rechtfertigte, welchen er angeblich mit dem Teufel über folgende Puncte geschlossen haben sollte: 1) daß er die Gunst aller Damen genießen könte, die er zu genießen wünschte; 2) daß er im Kriege immer Glück hätte; 3) daß er alle seine Prozesse gewänne; und 4) immer in der Gnade des Königs bliebe. Die Rede war eine beißende Satire auf den Marschall und mehr andere Personen. Außerdem fügte Bayle noch unter einem fremden Namen eine Kritik dieser Rede hinzu, welche noch satirischer war, als sie selbst. Beyde Producte seines Witzes sandte er seinem vertrauten Freunde Minutoli, Professor der Beredsamkeit und schönen Wissenschaften zu Genf, zu, ohne sich ihm als ihren Verfasser zu nennen.

Eine Schrift des Pater de Valois *), Jesuiten zu Caen, worin dieser beweisen wollte, daß die

*) Sentimens de Mr. Des Cartes touchant l'essence et les

die Lehre des Des Cartes von der Materie nicht nur den Begriffen der römischen Kirche von der Eucharistie nach den Aussprüchen des Tridentinischen Concilium's widerstreite, und die calvinistischen Irrthümer begünstige, sondern sich auch nicht mit der wahren philosophischen Vorstellungsart von der Materie vertrage, fand Bayle in Ansehung des Erstern gegründet, was auch in der That, wie er selbst zugiebt, nicht schwer zu beweisen war. Allein die Cartesische Lehre von der Materie an sich selbst in philosophischem Betrachte vertheidigte er gegen jenen gelehrten Jesuiten in einer besondern Abhandlung.

Gegen das Ende des Jahrs 1680 erschien einer der größten Kometen. Da der große Haufen noch nicht ganz von dem alten Vorurtheile befreyt war, daß die Kometen Vorboten von Unglücksfällen seyn, so verbreitete dies Phänomen allgemeine Unruhe und Besorgniß. Bayle war deßhalb von mehrern Personen befragt worden, hatte sich aber vergeblich bemüht, ihnen die abergläubisch religiöse Grille auszureden, daß Gott die Kometen sende, um die Menschen zur Buße zu ermahnen, bevor die angedeuteten Unglücksfälle wirklich einträten. Endlich fiel er auf den theologischen Satz, daß, wenn die Kometen göttliche Zeichen bevorstehender Unglücksfälle seyen, Gott alsdenn Wunder gethan haben würde, um die Abgötterey in der Welt zu bestätigen. Da er sich nicht erinnerte diesen Satz irgendwo ausgeführt gelesen zu haben, so entwickelte er ihn in Form eines Briefes, um ihn in

proprietez du corps, opposez à la doctrine de l'Eglise, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie; a Paris 1680.

in den Mercure galant einrücken zu lassen. Der Herausgeber dieses Journals machte indessen Schwierigkeiten wegen der Aufnahme desselben, zumal da ihm der Brief anonymisch zugeschickt war, und Bayle ließ seine Handschrift zurückfodern.

Das traurige Loos, welches in dieser Epoche die Reformirten in Frankreich überhaupt traf, da das Edict von Nantes nicht gehalten wurde, erreichte auch die Universität zu Sedan, so wie alle Akademieen, welche die Reformirten in Frankreich hatten. Ludwig XIV. befahl, daß sie aufgehoben werden sollte im J. 1681. Durch Verwendung eines jungen Holländers van Zoelen, aus Rotterdam, der den Unterricht des Bayle genossen hatte und ihm persönlich sehr ergeben war, erhielt dieser eine Lehrstelle der Philosophie zu Rotterdam, so wie auch sein Freund Jurieu dort angestellt wurde. Man errichtete zu Rotterdam gewissermaßen dieser Gelehrten wegen eine Ecole illustre. Bald nach seiner Ankunft ließ Bayle durch einen Buchhändler daselbst seinen ganz in theologischem Geiste und Style abgefaßten Brief über die Kometen drucken, wobey er jedoch sorgfältigst zu verhüten suchte, daß er nicht als Verfasser desselben bekannt würde *). Er fügte in dieser Absicht auch eine Vorrede hinzu im Namen Jemandes, der den Brief her-

*) Lettre à M. L. A. D. C. Docteur de Sorbonne. Où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la philosophie et de la theologie, *que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur.* Avec plusieurs reflexions morales et politiques et plusieurs observations historiques, et la refutation de quelques erreurs populaires; à Cologne chez *Pierre Marteau* 1682.

herausgäbe, ohne den Verfasser desselben zu kennen. Aber es blieb demungeachtet nicht verschwiegen, daß der Brief von Bayle herrühre, und er erndtete auch davon großen Ruhm ein, was den ersten Grund zu der Abneigung des Jurieu gegen ihn legte, der auf den Ruhm seiner Collegen leicht eifersüchtig und neidisch wurde.

Um diese Zeit kam die Histoire du Calvinisme des Jesuiten Maimbourg heraus. Der Inhalt dieses Werks war für die Partey der Reformirten äußerst wichtig. Er betraf den Geist und das Betragen derselben, vornehmlich in Frankreich, seitdem sie sich von der römischen Kirche getrennt hatte, und Maimbourg hatte seine ganze schriftstellerische Kunst aufgeboten, um ihr den Haß und die Verachtung der Katholiken zuzuziehen. Bayle, empört durch die schändliche und für seine Glaubensgenossen so gefährliche Absicht dieses Werks, beschloß dasselbe zu widerlegen. Ohne dem Verfasser Schritt vor Schritt zu folgen, schrieb er eine Beantwortung in Briefform, die allgemeine Betrachtungen über das Werk desselben, den darin herschenden leidenschaftlichen Ton, die gewaltsamen Maximen, die der Verfasser den Lesern einzuflößen suche, und auch über das Leben und die Streitigkeiten dieses selbst enthielt. Der Zweck B's war mehr, den Verfasser in Verwirrung und Verlegenheit zu setzen, als ihn mit ernsthaften historischen und wissenschaftlichen Gründen zu bestreiten. Er vollendete die Arbeit innerhalb vierzehn Tagen. Damit sein Namen verborgen bliebe, ließ er die Schrift zu Amsterdam drucken. Sie erschien im J. 1682 unter dem Titel: Critique generale de l'histoire du Calvinisme de Mr. *Maimbourg*; à Ville-Franche chez Pierre le Blanc

1682.

1682. Das Werkchen machte nicht nur die lebhafteste Sensation, sondern fand auch großen Beyfall sowohl bey den Reformirten, die ihre Sache in demselben so gut vertheidigt sahen, als bey den Katholiken, selbst in Frankreich. Auch mehrere französische Große, die dem Jesuiten Maimbourg, welcher als französischer Historiograph von der Regierung eine Pension erhielt, und in seiner Geschichte ihre Verdienste vergessen oder verkant hatte, nicht hold waren, besonders der Prinz von Conde, lasen es mit der schadenfrohesten Theilnahme, und empfahlen und verbreiteten es, so sehr sie konten. Nur dadurch, daß er sich unmittelbar an den König wandte, brachte es Maimbourg dahin, daß B's Schrift öffentlich verbrannt wurde. Man ließ aber, um ihn zu necken, dreytausend Exemplare dieser Sentenz abdrucken, und sie an allen Ecken in Paris anheften, wodurch das Publicum erst recht aufmerksam auf jene Schrift und begierig wurde, sie zu lesen. Bayle war genöthigt, eine neue Ausgabe zu besorgen, die er um die Hälfte vermehrte, und der er eine Vorrede beyfügte, worin er die Leser noch mehr in Ansehung des Verfassers zu täuschen suchte. Es glückte ihm auch anfangs unerkant zu bleiben, und sogar seine Freunde dachten nicht an ihn. Man wähnte den Verfasser in Frankreich, und rieth unter andern auf Claude, den wackern Vertheidiger der Sache der Reformirten. Durch einen Zufall indessen verrieth sich Bayle selbst als Verfasser, und ward in die Nothwendigkeit gesetzt, öffentlich zu erklären, daß er es sey.

Auch Jurieu im J. 1683. schrieb eine Widerlegung des Maimbourgschen Werkes, aber weit-

läuf

läufiger und umständlicher *). Sie hatte ihren Werth in Ansehung der Gründlichkeit. Hingegen den leichten natürlichen und gefälligen Ton, das Anziehende der Reflexionen, die feine Manier, ohne Bitterkeit die Fehler des Gegners aufzudecken, streitige Puncte ohne einseitige leidenschaftliche Parteylichkeit zu behandeln, Züge, welche der Broschüre Bayle's eigenthümlich waren, und wodurch diese so sehr das Publicum interessirt hatte, mangelten dem Werke des Jurieu gänzlich. Mehrere Gelehrte äußerten laut ihr Gefühl eines auffallenden Unterschiedes zwischen jenen beyden Schriftstellern, und zwar zum Nachtheile des letztern. Er wurde darüber im höchsten Grade erbittert, und betrachtete nunmehro den Bayle als einen Gegenstand seines Hasses.

Im Jahr 1684 gab B. eine Sammlung kleiner Schriften heraus, welche die Carteſische Philosophie betrafen, um ſie dadurch dem Untergange zu entreißen. In der Vorrede beklagte er ſich ſehr lebhaft über die Bedrückung der Literatur und der Freyheit der Meynungen in Frankreich, dadurch daß man die Schriftsteller einer ſo ſtrengen und parteyiſchen Cenſur unterwerfe, welche einzig und allein die Beförderung des Eigennutzes der Hierarchie und der Ordensgeiſtlichkeit, hauptſächlich der Jeſuiten, bezwecke **).

Eines

*) L'hiſtoire du Calvinisme et celle du Papisme miſes en parallele; ou Apologie pour les Reformateurs, pour la Reformation, et pour les Reformez; contre vn libelle intitulé *Hiſtoire du Calvinisme* par Mr. *Maimbourg*. Man machte zwey Auflagen des Werks, eine in zwey Bänden in Quart; die andre in vier Bänden in 12.

**) Recueil de quelques pieçes curieuſes concernant la philoſophie de Mr. *Des Cartes*; à Amſterdam 1684.

Dies

Eines der nützlichsten literarischen Institute, auf die man gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts verfiel, das aber leider in unserm Zeitalter zu sehr gemisbraucht wird, und dadurch einen großen Theil seines Nutzens verloren hat, war die Unternehmung kritischer Journale in Beziehung auf die neuesten Ereignisse der Literatur. Der erste, welcher die Idee davon hatte, und sie auch wirklich ausführte, war de Sallo, geistlicher Parlementsrath zu Paris. Er fieng an im J. 1665 das Journal des Savans heraus zu geben, das mit dem lauteſten und allgemeinſten Beyfalle in und außerhalb Frankreich aufgenommen, und

Diese Sammlung befaßt: 1) eine Art von Concordat zwischen den Jesuiten und den Peres de l'Oratoire, wo der die Carteſiſche Philoſophie, noch den Janſenismus lehren zu wollen. 2) Bemerkungen über dies Concordat. 3) Erläuterungen zu dem Buche des Pater de Valois (sogenannt de la Ville) über den Widerſtreit zwiſchen der Lehre der Kirche von der Transſubſtantiation und der Carteſiſchen Lehre von der Materie. Der Verfaſſer der Erläuterungen war der Arzt und Reiſebeſchreiber Bernier. Sie waren nothwendig geworden, wegen des für die Carteſianer nachtheiligen Eindrucks, welchen das Buch des Valois in Frankreich gemacht hatte. 4) Antwort des Malebranche an Valois über denſelben Streitpunct. 5) Bayle's noch zu Sedan 1680 verfaßte: Diſſertatio, in qua vindicantur a Peripateticorum exceptionibus rationes, quibus aliqui Carteſiani probarunt, eſſentiam corporis ſitam eſſe in extenſione. 6) Eine ehedem zu Paris gedruckte Broſchüre, die eine ſehr beſtimte Ueberſicht der Carteſiſchen Metaphyſik giebt: Meditations ſur la Metaphyſique par *Guillaume Wander*. Der Verfaſſer war der Abbé *de Lanion*. — Gegen die oben erwähnten Erläuterungen von Bernier erſchien eine Schrift: La philoſophie de Mr. Des Cartes contraire a la foi de l'egliſe catholique. Avec la refutation d'un Imprimé fait depuis peu pour ſa defenſe; à Paris 1682.

und auch in Italien und Deutschland sofort nachgeahmt wurde. Bey der Menge der Gelehrten und Buchhändler in Holland, und der großen Freyheit der Presse, die hier statt fand, hatte sich Bayle oft darüber gewundert, daß noch Niemand in Holland auf den Einfall gerathen war, ein ähnliches Institut anzufangen. Er selbst wurde anfangs durch die Besorgniß davon abgeschreckt, daß es ihm bey seinen zahlreichen Berufsgeschäfften an Muße dazu fehlen möchte. Inzwischen reizte ihn die Unverschämtheit eines gelehrten Marktschreyers, de Blegny, Wundarztes in Paris, der die Censurfreyheit in den Vereinigten Niederlanden benutzte, um ein Journal, das er unter dem Titel: Nouvelles Decouvertes dans toutes les parties de la Medecine, zu Paris besorgt hatte, und dessen Fortsetzung wegen mancher darin enthaltener Anzüglichkeiten auf angesehene Personen dort untersagt war, mit dem veränderten Titel: Mercure savant, zu Amsterdam herauszugeben. Auch vereinigten sich damit sehr lebhafte Aufmunterungen von Jurieu, der damals noch nicht Bayle's offenbarer Feind war, und an ihm einen sichern Lobredner seiner Schriften zu gewinnen hoffte, woran es ihm bisher gemangelt hatte. Bayle unterdrückte also seine Furcht vor den mit einem solchen Unternehmen verbundenen Schwierigkeiten, und es erschienen im J. 1684 zuerst die Nouvelles de la republique des lettres, wo nicht durchaus von ihm selbst, doch unter seiner Aufsicht ausgearbeitet. Diese neuen Nachrichten bestanden theils aus umständlichen Auszügen aus den kurz zuvor herausgekommenen literarischen Werken, theils aus bloßen literarischen Notizen von denselben mit einigen Anmerkungen begleitet. Jenen Auszügen wußte Bayle ein mannichfaltiges Interesse zu geben sowohl durch

merk-

merkwürdige Züge aus der Geschichte ihrer Verfasser, als durch seine scharfsinnigen und gelehrten Reflexionen über die Gegenstände selbst. Der Ton war nicht bloß für eigentliche Gelehrte, sondern auch für die feinere gebildete Welt überhaupt berechnet, und der Tadel war so wenig bitter und beleidigend, als das Lob auffallend parteyisch und übertrieben; wiewohl das Publicum anfangs in dem letztern Betrachte mit Bayle am wenigsten zufrieden war, daher er sich auch in der Folge des Lobes noch mehr enthielt, als des Tadels. Das Journal erwarb sich in Europa sehr bald einen außerordentlichen Ruf. Das Verbot desselben in Frankreich konte nicht verhindern, daß es dort allgemein gelesen wurde.

Von der Critique generale de l'Histoire du Calvinisme hatte Bayle unterdessen eine dritte Ausgabe besorgt, die sich jedoch von der zweyten nur wenig unterschied. Aber sie veranlaßte ihn zu einer Fortsetzung derselben, welche mehr weitere Ausführungen und Rechtfertigungen einzelner darin berührter oder von den Gegnern angefochtener Puncte enthielt *). Diese machte bey weitem nicht das Glück, was das erste Stück gemacht hatte, und zwar gegen alle Erwartung Bayle's, der sich sehr empfindlich darüber äußerte. "Man muß gestehen," schrieb er bald darauf in den Nouvelles de la republique des lettres, "daß die meisten Leser wunderliche Leute sind. Man mag sie immer

*) Nouvelles lettres de l'Auteur de la Critique generale de l'histoire du Calvinisme de Mr. *Maimbourg*. Premiere partie, où en justifiant quelques endroits, qui ont semblé contenir des contradictions, de faux raisonnemens et autres mepriſes semblables, on traite par occaſion de pluſieurs choſes curieuſes, qui ont du rapport à ces matières, à Ville-franche 1685.

merhin auf gewisse Sachen aufmerksam machen, ihnen dieses oder jenes demüthig empfehlen; sie folgen nichts desto weniger ihrer Gewohnheit und Laune. Es giebt allerhand Mährchen von unnützen Vorsichtsmaaßregeln der Ehemänner oder Mütter. Es befremdet mich, daß man keine von denen ausgedacht hat, deren sich die Herrn Autoren bedienen."

Im J. 1685 empfieng Bayle die Nachricht von dem Tode seines Vaters. So niederschlagend schon diese für ihn war, so folgte ihr bald eine andere noch kränkendere von der Verhaftung seines ältern Bruders um der Religion willen. Die Jesuiten, so unwillig sie anfangs über die Entweichung unsers Bayle aus Toulouse und seine Rückkehr zur reformirten Religion gewesen waren, hatten ihn doch hernach aus dem Andenken verloren, bis das Aufsehen, welches die Critique generale der Histoire du Calvinisme in Frankreich erregte, sie wieder an ihn erinnerte, nachdem er als Verfasser derselben bekant geworden war. Mehrmale versuchten sie nun umsonst, sich an seinem ältern Bruder, den sie für seinen Verführer hielten, zu rächen, welche Versuche aber alle durch das weise und kluge Benehmen desselben vereitelt wurden. Endlich wandten sie sich an Louvois, diesen intoleranten rachsüchtigen Minister, der damals unerhörte Grausamkeiten gegen die Reformirten in mehreren Provinzen ausüben ließ. Louvois hatte sich durch einige Aeußerungen Bayle's in der Critique generale über das Betragen desselben gegen die Reformirten beleidigt gefunden, und befahl also, den Bruder B's, Prediger zu Carla, zu arretiren. Er wurde zuerst in das Gefängniß zu Pamiers gebracht, bald darauf nach Bordeaux, wo man ihn in dem

Schloß

Schlosse Trompete in einen elenden stinkenden Kerker warf. Man verlangte von ihm, daß er seine Religion abschwören solle; keine Versprechungen, Drohungen und Kränkungen konten indessen ihn dazu bewegen; er erlag unter der barbarischen Behandlung, und starb, nachdem er fünf traurige Monate in jenem Kerker verlebt hatte. Bayle nahm von diesem schmerzlichen Schicksale seines Bruders Veranlassung, ein lateinisches Sendschreiben, das einer seiner vornehmsten Gönner, Paets, während seines Aufenthalts in England an ihn geschrieben hatte, und dessen Inhalt die Religions-Toleranz betraf, in's Französische zu übersetzen und herauszugeben *). Paets lobte darin den König Jakob II, von England wegen der seinen Protestantischen Unterthanen gestatteten Religionsfreyheit. Er widerlegte die Behauptung, daß Könige nur Eine Religion in ihren Staten dulden, und die Unterthanen nur einen König von ihrer Religion anerkennen dürften; und zeigte, wie nichts dem Geiste des wahren Christenthums mehr entgegen sey, als Intoleranz, und jene Unfehlbarkeit, welche sich die römische Kirche anmaaße.

Wegen eines Satzes des Malebranche ward Bayle in einen Streit mit Arnauld verwickelt. Der

*) H. V. P. ad B. *** de nuperis Angliae motibus epistola; in qua de diversa a publica Religione circa divina sentientium disseritur Tolerantia. Bayle's Uebersetzung: Lettre de Monf. H. V. P. à Mr. B. sur les derniers troubles d'Angleterre: où il est parlé de la Tolerance de ceux, qui ne suivent point la religion dominante, erschien zu Rotterdam 1686. Mehr andere treffliche Briefe von Paets stehn in der Sammlung: Praestantium ac eruditorum Virorum Epistolae; Amstelaed. 1684. fol.

Der Satz war: Jedes Vergnügen ist ein Gut, und macht denjenigen wirklich glücklich, der es genießt. Arnauld bestritt denselben in seinen Reflexions philosophiques et theologiques sur le nouveau-Systeme de la nature et de la grace auf's lebhafteste, und Bayle erklärte sich für Malebranche. Er gab zu, daß es die Gnade, die Liebe Gottes, oder Gott selbst sey, was unsre wahre Glückseligkeit ausmache, sobald man von der wirkenden Ursache (causa efficiens) derselben rede; allein als formelle Ursache (causa formalis) unserer Glückseligkeit sey das Vergnügen allein zu betrachten. So habe auch Malebranche seinen Satz verstanden, und Arnauld habe denselben nur verdreht und entstellt, um die Moralphilosophie Jenes verdächtig zu machen. Arnauld vertheidigte sich gegen die Beschuldigung, und es wurden darüber ein paar Streitschriften zwischen diesem und Bayle gewechselt *).

Im Jahre 1685 wurde das Edict von Nantes wiederrufen, und man fieng an gewaltsame Mittel zur Bekehrung der Hugenotten zur katholischen Religion anzuwenden, obgleich öffentlich dies geleugnet wurde. Bayle machte darüber einige Bemerkungen in seinem Journale, mit vieler Klugheit und Mäßigung. Endlich aber erschöpfte doch der Anblick aller der Ungerechtigkeit, Grausamkeit und Heucheley seine Geduld;

*) S. Nouvelles de la republique des lettres vom Monat August 1685 — *Avis* à l'auteur des Nouvelles etc. par *Arnauld* — *Reponse* de l'Auteur des Nouvelles à l'Avis etc. — Dissertation sur le pretendu bonheur du plaisir des sens, pour servir de *Replique* à la *Reponse* de Mr. *Bayle* etc. Auf die letztere Schrift antwortete Bayle in der Folge nur einmal beyläufig.

Geduld; besonders empörte ihn die Menge von Schriften, in denen man von dem unvergänglichen Ruhme sprach, welchen sich der große Ludwig dadurch erworben habe, daß er die Kätzerey ausgerottet und ganz Frankreich zum katholischen Glauben zurückgeführt habe. Bayle schrieb eine kleine Broschüre unter dem Titel: Ce que c'eſt que la France toute catholique ſous le regne de Louis le Grand, und mit dem angeblichen Druckort St. Omer 1686. Die Broschüre enthielt eine sehr starke und bittere Censur des Betragens, das die französische Regierung gegen die Reformirten beobachtete. Es wurde darin eine abscheuliche Schilderung von der römischen Kirche gemacht; von den lächerlichen Kunstgriffen und den niederträchtigen Chicanen ihrer Emissarien; von der empörenden Vernunftwidrigkeit des Gesetzes, wodurch Kindern der Reformirten von sieben Jahren erlaubt wurde, die katholische Religion zu wählen, und die man denn durch die schändlichsten Mittel zu dieser Wahl zu überreden suchte. Bayle verglich das Betragen der katholischen Geistlichkeit mit den Verfolgungen der Christen durch die Heyden; er äußerte geradezu, daß sie es sey, die den Namen des Christenthums bey den auswärtigen Völkern verhaßt mache, wenn sie überall den Samen der Zwietracht und grausamer Intoleranz ausstreue.

Fast zugleich mit jener Broschüre gab Bayle einen philosophischen Commentar *) über die Worte des

*) Commentaire philoſophique ſur ces paroles de Jeſus Chriſt, *Contrain les d'entrer*, où l'on prouve par pluſieurs raiſons demonſtratives, qu'il n'y a rien de plus abominable, que de faire des Converſions par la Contrainte, et où l'on refute tous les Sôphismes des Convertiſſeurs à contrainte, et l'apologie, que S. Auguſtin

des Erlösers: Coge eos intrare, heraus, die man unbegreiflicher Weise zur Rechtfertigung gewaltsamer Bekehrungen brauchen wollte. Auch diese Schrift erschien anonymisch, angeblich aus dem Englischen übersetzt. Bayle gieng hier von dem Principe aus, daß der natürliche Menschenverstand oder die allgemeinen Regeln unserer Erkentniß auch der ursprüngliche Kanon jeder Auslegung der heiligen Schrift hauptsächlich in praktischen Dingen seyn müsse; oder, was hiermit einerley ist, daß jedes, vornehmlich praktische Dogma, es möge nun aus der Schrift oder aus andern Gründen behauptet werden, falsch sey, sobald es den klaren und deutlichen Begriffen der gesunden Vernunft widerspreche. Er zeigte auch, daß alle Theologen, die römischkatholischen nicht ausgenommen, in andern Fällen diese Maxime anerkennten. Nach derselben war es ihm leicht, die Deutung, die man den obigen Worten Christi hatte geben wollen, in ihrer lächerlichen und verächtlichen Blöße darzustellen.

Die Nouvelles de la republique des lettres brachten Bayle'n nach und nach in Verbindung nicht nur mit den angesehensten Gelehrten in Europa, sondern auch mit den ersten gelehrten Gesellschaften, wie die Academie françoise zu Paris, die Akademie der Wissenschaften zu London, die ihm auf die schmeichelhafteste Art ihre Achtung bezeugten. Durch einen von der Königinn Christine von Schweden misverstandenen Ausdruck in seinem Journale, ihre Gesinnungen gegen die protestantische Religion betreffend, nachdem sie sich bereits förmlich zur römischkatholischen Kirche bekannt hatte, entstand auch

stin a faite des persecutions. Traduit de l'Anglois du Sieur *Jean Fox de Brugg.* par M. I. F.; à Canterbury chez Thomas Litwell 1686.

auch eine directe Correspondenz zwischen dieser Fürstinn und ihm, die, obgleich sie eine Misbilligung jenes Ausdrucks zur Absicht hatte, doch für Bayle höchst ehrenvoll war, so wie er der Königinn bey der Gelegenheit die feinsten Complimente machte. Sie verzieh ihm in einem eigenhändigen Briefe unter der seltsamen Bedingung, daß er ihr alle neue merkwürdige lateinische, französische, spanische, italienische Bücher schicken solle, besonders aber Bücher chemischen Inhalts, und die neu erscheinenden Stücke seines Journals. Eine Krankheit, welche Bayle'n bald hernach überfiel, setzte ihn außer Stand, den Wunsch der Königinn zu erfüllen, da sie es ihm sogar unthunlich machte, sein Journal selbst fortzusetzen.

Bayle hatte sich alle mögliche Mühe gegeben, das Publicum über den wahren Verfasser des Commentaire philosophique zu täuschen. Er gieng in seiner Keckheit so weit, sich ausdrücklich über diejenigen zu beklagen, die doch auf den Einfall gekommen waren, ihm jene Schrift beyzulegen, und erklärte, daß er sie für seine Verfolger halten würde, wenn sie länger bey einem Verdachte beharrten, der allen Regeln der Kritik zuwiderliefe. Ihm jene Schrift beyzumessen, wäre ohngefähr eben so geurtheilt, als wenn man dem Balzac die Briefe des Voltüre, und dem Blondel die des Baudius zuschreiben wollte.

Unter denen, welchen der Commentaire philosophique am meisten misfiel, befand sich Jurieu. Wie hätte er eine Schrift billigen können, die Sanftmuth, Mäßigkeit, Toleranz, mit so starken Gründen empfahl? Er unternahm es also sie zu widerlegen, in einem Buche, welchem er den Titel gab: Des droits des deux Souverains en matiere de religion, la Con-

science, et le Prince. Pour detruire le dogme de l'indifference des religions et de la tolerance universelle, contre un livre intitulé: Commentaire philosophique sur ces paroles: Cuntrains les d'entrer. Jurieu äußerte hier den Verdacht, daß die Schrift, als deren Gegner er auftrat, keinesweges von einem Engländer, sondern vielmehr von einem oder mehr französischen reformirten Schriftstellern herrühre. Es sey das Werk einer Cabale und Verschwörung gegen die Wahrheit. In der Folge sagte er sogar ziemlich gerade heraus, daß er Bayle'n für den Verfasser des Werks oder wenigstens für einen Theilnehmer an demselben halte. Dieser wurde indeß durch seine Kränklichkeit verhindert darauf zu antworten. Er that es gleichwohl, sobald seine Gesundheit es ihm verstattete. Im J. 1688 erschien ein Supplément du commentaire philosophique etc.; où entre autres choses l'on acheve de ruiner la seule echapatoire, qui restoit aux Adversaires, en démontrant le droit égal des Heretiques pour persecuter à celui des Orrhodoxes. On parle aussi de la nature et origine des erreurs. A Hambourg pour Th. Litwell, wiederum unter dem Namen des angeblichen Englischen Verfassers des Commentaire.

Während der Streit über gegenseitige und allgemeine Toleranz und ihre Zulässigkeit zwischen der katholischen und reformirten Partey, und einzelnen Mitgliedern der letztern selbst, noch eine Zeitlang fort währte, entspann sich eine andere persönlicht Zwistigkeit zwischen Jurieu und Bayle, die zuletzt einen für diesen sehr verdrüßlichen Ausgang hatte. Jurieu glaubte in der Apokalypse die Entdeckung gemacht zu haben, daß die Verfolgung der Reformirten

in

in Frankreich mit dem Jahre 1689 ihr Ende nehmen, und sogar die reformirte Religion selbst alsdenn unter königlicher Autorität in ganz Frankreich eingeführt werden würde. Man bemerke schon in Frankreich, äußerte er, allerhand Wunderzeichen, welche diese merkwürdige Begebenheit vorher verkündigten. Zweifelte Jemand an diesen Wunderzeichen, so zählte er ihn zu den Frevlern und Gottlosen. Da seine Prophezeihung aber nicht auf dem Wege des Friedens in Erfüllung gieng, so schien ihm kein anderes Mittel zur Einführung der Reformation in Frankreich übrig zu bleiben, als die Gewalt der Waffen, und er suchte daher das Publicum in seinen Schriften auf die große Revolution vorzubereiten, auch dadurch, daß er den Grundsatz aufstellte, dem Bayle's Philosophie schlechthin entgegengesetzt war: Ein Fürst dürfe nöthigenfalls mit Gewalt eine Reformation der Religion in seinem Lande durchsetzen. Es entstand hierüber damals ein heftiger Streit unter den theologischen und politischen Schriftstellern, zu welchem auch die Ereignisse der Zeit Veranlassung und Stoff gaben.

Mitten unter diesen Debatten kam im J. 1690 eine Broschüre heraus: Avis important aux Refugiez sur leur prochain retour en France. Donné pour Etrennes à l'un deux en 1690. Par Mr. C. L. A. A. P. D. P. à Amsterdam chez Iaques le Censeur 1690. Die Broschüre war in Form eines Briefes aus Paris an einen Freund geschrieben. Sie enthielt Spöttereyen über den Erfolg der großen Hoffnungen, die sich die Reformirten von den Begebenheiten dieses Jahrs gemacht hatten, und die gänzlich unerfüllt geblieben waren. Der Verfasser wünschte zugleich der gesunden Vernunft Glück zu dem neuen Siege, den sie dadurch,

daß die Prophezeihungen einiger reformirten Fanatiker nicht erfüllt worden, über den Wahn und Aberglauben errungen habe. Dazu kamen noch andere satirische und ernste Vorwürfe, die den Reformirten über ihr Betragen gemacht wurden, besonders über die zügellose Frechheit in Schmähschriften, die sie sich erlaubt, und durch ihr Beyspiel zum Modetone erhoben hätten. Es wurde im Gegentheile den Reformirten die Geduld und Mäßigung der ersten Christen zum Muster der Nachahmung vorgestellt und empfohlen. Es waren noch manche andere politische Bemerkungen über die Zeitereignisse in der Broschüre zerstreut, die sich hier nicht weiter erörtern lassen, theils zum Tadel der Reformirten, theils um ihnen heilsame Winke zu ihrem künftigen Wohle zu geben.

Die Broschüre war schon von mehrern Schriftstellern in einer gleich sarkastischen Manier beantwortet und beynahe vergessen, als es dem Jurieu einfiel, sie zur Ursache einer öffentlichen Verfolgung des Bayle zu machen, welchen er als Verfasser derselben denunciirte. Der letzte hatte sie heimlich im Haag drucken lassen, und vermuthlich hatte Jurieu davon eine Notiz bekommen, auf deren Richtigkeit er sich verlassen konte. Er meldete dem Basnage, daß Bayle nothwendig wegen derselben die vereinigten Niederlande verlassen müsse. Umsonst beeiferte sich jener, den Jurieu auf andere Gedanken zu bringen; umsonst erbot sich Bayle, selbst gegen die Broschüre zu schreiben, sich darüber mit seinem alten Freunde zu verständigen, und ihm alle seine Zweifel daran, daß jener nicht Verfasser derselben sey, zu benehmen. Jurieu, der schon lange einen geheimen Groll gegen Bayle gehegt hatte, meynte hier eine schickliche Gelegenheit gefunden zu haben, wo er ihn

ohne

ohne Rückhalt ausbrechen lassen könte. Von der Heftigkeit desselben kann man nach folgender Stelle urtheilen, die in seiner späterhin erschienenen Apologie über Bayle vorkomt: Puisqu' il n'étoit pas en mon pouvoir, sagt er, de faire tomber sur lui toute la peine, qu'il meritoit, au moins ai-je voulu l'exposer à l'infamie publique. In dieser Stimmung verfaßte Jurieu zuerst ein Examen des Avis aux Refugiez, worin er zeigte, daß der Urheber des letztern ein Protestant sey und in Holland lebe, daß die Vorrede, die bestimt sey, ihn zu verbergen, ihn verrathe. Kurz ohne den Bayle ausdrücklich zu nennen, charakterisirte er ihn so deutlich, daß Jeder ihn errathen konte. Nur was Bayle in seinen Verhältnissen für einen Beweggrund zu der Schrift gehabt haben könte, wußte er nicht anzugeben, und dies war das Einzige, was ihn in Verlegenheit setzte. Endlich fand er das Motiv in der Vorliebe Bayle's für die monarchische Verfassung, besonders für sein Ideal, Ludwig XIV, und in seinem Verdrusse über die Revolution in England, die Entthronung Jakob's II. und die Gelangung Wilhelm's von Oranien zur Englischen Krone. Bloß deßwegen habe der Verfasser die Maske eines übertriebenen Papismus angenommen, ob er gleich, wie auch die Vorrede lehre, dem Protestantismus nichts weniger als abhold sey. Das Urtheil, was Jurieu außerdem von dem Inhalte des Avis fällte, trug ganz das Gepräge der leidenschaftlichsten Erbitterung. Die Schrift desselben gegen den Avis hatte einen Titel, der allein hinreichend ist, dies Gepräge zu bezeichnen: Examen d'un libelle contre la religion, contre l'état et contre la revolution d'Angleterre, intitulé: Avis important aux Refugiez etc. à la Haye 1691. 12.

Zufällig hatte kurz vorher, ehe die Schrift des Jurieu im Drucke vollendet war, ein gewisser Goudet, Kaufmann in Genf, der chimärischen Projecten nachhieng, ein Werk ausgearbeitet, das Vorschläge enthielt, wie unter den damals in Krieg verwickelten Mächten in Europa ein allgemeiner Friede zu bewirken sey: Huit Entretiens, où Irene et Ariste fournissent des idées, pour terminer la présente guerre par vne paix generale. Er hatte diese seine Träumereyen mehrern Personen von Ansehn mitgetheilt, die darüber spotteten, und bewog auch Bayle's alten Freund, Minutoli, daß dieser das Manuscript demselben zuschickte, und um dessen Urtheil ersuchte. Bayle gab die Schrift, wie es der ihm gewordene Auftrag mit sich brachte, auch einigen andern vornehmen Männern in Rotterdam zur Durchsicht, und diese scherzten ebenfalls, so wie Bayle selbst, über ihren Inhalt. Indessen erfuhr Jurieu die Existenz einer solchen Schrift, und, von seinen Vorurtheilen gegen Bayle erhitzt, zog er sogleich daraus den Schluß, daß dieser sich zu Gunsten Frankreichs in eine politische Verschwörung eingelassen habe, deren Glieder vom Norden bis zum Süden Europa's verbreitet seyen. Der Avis important aux Refugiez sey schon das Werk einer Cabale derselben gewesen. Denn nichts war dem Jurieu unerwünschter und schrecklicher, als der Friede mit Frankreich, und Bemühungen, ihn zu bewirken. Er war so unbesonnen, diese seine Vermuthung als Avis important au public noch jenem Examen vorzusetzen.

Kaum hatte Bayle des Jurieu Avis important au public gelesen, so erklärte er dem Magistrate zu Rotterdam, daß er sich einer gerichtlichen Untersuchung

chung unterwerfen wolle, sobald sein Ankläger geneigt sey, sich mit ihm ins Gefängniß zu begeben, und die demselben gebührende Strafe zu dulden, wenn die Anklage falsch befunden würde. Hierbey hätte er es sollen bewenden lassen. Denn sein Gegner, der keinen juridischen Beweis führen konte, würde die gerichtliche Untersuchung nicht begehrt, sich dadurch lächerlich gemacht, und als Verleumder bloß gestellt haben. Aber Bayle, da er einer Verschwörung gegen den Stat öffentlich beschuldigt war, glaubte sich öffentlich rechtfertigen zu müssen. Er betitelte seine Rechtfertigung: La cabale chimerique: ou Refutation de l'hiſtoire fabuleuſe, qu'on vient de publier malicieuſement touchant vn certain projet de paix, dans l'Examen d'un Libelle etc.; à Rotterdam 1691. 12. Hier erzählte B. erſtlich den wahren Zuſammenhang der Geſchichte des Friedensprojects, und ſtellte dadurch die Verirrung ſeines Gegners in ihrer ganzen Lächerlichkeit dar. Was den Avis aux Refugiez, als den zweyten Hauptpunct der Anklage des Jurieu, betraf, ſo räumte er ein, daß der Verfaſſer desſelben ein Proteſtanz ſeyn möge, gab ſich aber zugleich alle erſinnliche Mühe, es wahrſcheinlich zu machen, daß die Broſchüre in Frankreich geſchrieben ſey. Er widerlegte die Vorausſetzungen Jurieu's, aus denen folgen ſollte, daß das Buch in Holland verfaßt ſeyn müſſe, z. B. die Vorausſetzung, der Verfaſſer werde ſich nennen, wenn er wirklich zu Paris lebe, da er im Intereſſe der franzöſiſchen Regierung geſchrieben habe. Er charakteriſirte den Unterſchied zwiſchen der Schreibart des Verfaſſers der Broſchüre, und der ſeinigen. Er bewies, daß die Merkmale, aus denen Jurieu auf ihn als den Verfaſſer ſchlöſſe, weit ſtärker für das Gegentheil entſchieden. Das Reſultat war: Alle Präſumtionen

des

des Jurieu hätten denselben auf keine Weise berechtigt, ihn öffentlich bey dem Publicum als Religionsfrevler und Hochverräther anzuklagen, zu welcher Beschuldigung er alle Heucheley, Falschheit, und die schwatzeste Bosheit angewandt habe. Wenn man weiß, daß Bayle doch wirklich der Verfasser der Broschüre war, die er als sein Werk verleugnete; so erscheint die ganze Schrift als ein Muster sophistischer Kunst, wobey man das Talent des B. bewundern muß, aber auch zugleich die Zweydeutigkeit seines Charakters in ihrem ganzen Umfange kennen lernt.

Jurieu übergab nun die heftigste schmähendste Klagschrift gegen Bayle bey dem Magistrate zu Rotterdam, worin er nicht nur bat, daß das Libell desselben, wie er es nannte, confiscirt und dieser selbst nach Gebühr bestraft werde; sondern auch, daß man ihm erlaube, sich beym Publicum zu vertheidigen, dem Bayle aber verbiete, weiter etwas gegen ihn zu schreiben. Der Magistrat zu Rotterdam nahm hier den billigsten Ausweg. Er ermahnte beyde zur Eintracht und Ruhe, und untersagte ihnen, gegen einander etwas zu schreiben, was nicht vorher durch die Censur eines der Mitglieder des Magistrats gebilligt sey.

So lächerlich und verächtlich sich Jurieu durch seine erträumte Verschwörung zum Behuf des Friedens in Europa gemacht hatte, und so sehr auch auswärtige Gelehrte, mit denen er in Verbindung stand, selbst Minutoli, ihn zu überzeugen suchten, daß jene Verschwörung ein Hirngespinst von ihm sey, so gab er doch ohne Vorwissen und gegen das Verbot des Magistrats mehrere Schriften heraus, worin er seine vorherige Behauptungen wiederholte, und neue

vermeynte Beweise für die Existenz jener angeblichen Verschwörung vorbrachte. Zuletzt schränkte er jedoch seine Beschuldigung dahin ein, daß Bayle das Friedensproject des Goudet habe zum Drucke befördern wollen. Um seine Uebertretung des Verbots des Magistrats zu Rotterdam, weiter in dieser Sache etwas ohne Censur drucken zu lassen, zu rechtfertigen, sagte er: "Man müsse eine sehr schlechte Meynung von der Obrigkeit zu Rotterdam haben, wenn man glaube, daß sie nur fähig sey, einen Menschen, der als Statsverräther angeklagt wäre, mit einen Schriftsteller, der aus patriotischem Eifer für den Stat eine Anklage desselben vorbrächte, in gleiches Verhältniß zu setzen. Es hieße, alle Gerechtigkeit aufheben, wenn man einem so hart angegriffenen und beleidigten Manne, wie Jurieu, das Recht sich zu vertheidigen nehmen wolle. Er habe ein Interesse, zur Erhaltung der Kirche seinen Namen überall zu rechtfertigen, wo seine Werke denselben bekant gemacht haben möchten." Es war natürlich, daß diese kecke Aeußerung den Magistrat gegen Jurieu empörte.

Unterdessen erschien eine Menge kleiner Schmähschriften für und wider Bayle sowohl, als Jurieu, ungeachtet des wiederholten Verbots derselben von Seiten der Regierung, in denen man auch viele andere, theils wahre, theils falsche, Nebendinge herbeyzog, die zum Nachtheile des Einen oder des Andern wirklich gereichten oder gedeutet werden konten. Bayle besorgte eine neue vermehrte Ausgabe seiner Schrift: Cabale chimerique etc. Er untersuchte hier besonders den ihm von Jurieu gemachten Vorwurf des Atheismus, und drang auf das lebhafteste mit allen möglichen Insulten in seinen Gegner, diesen Vorwurf zu beweis-

beweisen. Nach mehreren Wendungen, die ihn nicht zum Zwecke führten, schrieb dieser eine Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'Auteur des pensées diverses sur les cometes, et de la Critique generale sur l'histoire du Calvinisme de Maimbourg, pour servir de Factum aux Juges ecclesiastiques, s'ils en veulent connoitre. Er zog aus beyden im Titel genannten Schriften B's einzelne Stellen aus, die als Beweise der Irreligiosität desselben dienen sollten. Der letztere setzte hierauf dem Jurieu entgegen eine: Declaration de Mr. *Bayle*, touchant un petit écrit, qui vient de paroitre, intitulé: Courte revue etc. Das Consistorium beschloß hierauf, die Sache in gerichtlicher Form zu untersuchen; Bayle erklärte sich dazu bereit; die Untersuchung aber unterblieb.

Es würde zu weitläufig seyn, die Geschichte des Streits, der doch bloß vorerst als literarischer Streit sich endigte, hier umständlicher zu verfolgen, und die zahlreichen auf Veranlassung desselben gewechselten Schriften sowohl der Hauptpersonen, als anderer, die für den Einen oder den Andern Partey nahmen, anzugeben und zu charakterisiren. Merkwürdig ist, daß Bayle selbst sich niemals als Verfasser des Avis important aux Refugiez, um welche Broschüre sich der Streit vornehmlich herumdrehte, öffentlich bekant, sondern immer förmlich und feyerlich das Gegentheil behauptet hat. Auch wurde wirklich jene Broschüre einigen andern damaligen französischen Schriftstellern beygelegt, obgleich keinem mit Zuverlässigkeit. Wäre inzwischen Bayle nicht wirklich Verfasser derselben gewesen, so ist unerklärlich, warum er nicht eine gerichtliche Untersuchung dieses Hauptpuncts foderte, und dafür bey andern Puncten verweilte, die entweder gar nicht

nicht zur Hauptsache gehörten, oder doch nur erst später und zufällig damit verbunden wurden. Daß Bayle wirklich Verfasser gewesen sey, beruht auf der Aussage des Verlegers, der, wie er einem seiner Freunde entdeckte, die Handschrift desselben unfehlbar erkannt haben wollte. Es verhalte sich hiermit, wie es wolle, so war dennoch in jedem Falle das Betragen des Jurieu gegen Bayle eben so fanatisch und albern, als ungerecht und niederträchtig, und der letztere, vorausgesetzt daß er den Avis geschrieben hatte, was doch wohl kaum zu bezweifeln ist, war zu entschuldigen, daß er, um sich gegen den Angriff eines so wüthenden Gegners zu schützen, eine so zweydeutige Rolle spielte.

Erst nachdem der Streit beendigt war, kehrte Bayle zu seinen eigentlich literarischen und philosophischen Beschäfftigungen, die durch denselben ganz unterbrochen waren, wieder zurück. Im J. 1692 kündigte er die Unternehmung des Werks an, die seinen Namen bey der Nachwelt unsterblich gemacht hat: Projet et fragmens d'un Dictionaire critique; à Rotterdam 1692. 8. Der Plan, den er hier vorlegte, war noch nicht reif genug, und erhielt keinen Beyfall; er gab ihn also auf, und entwarf mit dem angestrengtesten Eifer einen andern. Noch ehe dieser aber vollendet war, verursachte ihm sein bisheriger Widersacher, Jurieu, neue Unruhen, deren Ausgang für ihn nicht so erwünscht war, wie bey den vorherigen. Es war dem Jurieu endlich gelungen, das Niederländische Consistorium zu überreden, daß des Bayle Pensées sur les Cometes irreligiöse Behauptungen enthielten. Wiewohl dieser sich deßhalb bey den Mitgliedern des Consistoriums persönlich rechtfertigte, so wurden

den sie doch nicht überzeugt, und der Magistrat zu Rotterdam erklärte auf den Antrag des Consistoriums den Bayle seiner Lehrstelle und der damit verknüpften Besoldung von fünfhundert Gulden verlustig, und verweigerte ihm zugleich die Erlaubniß, Privatunterricht geben zu dürfen, so daß ihm fast alle Mittel des Unterhalts zu Rotterdam abgeschnitten wurden. Das Verfahren des Consistoriums gegen Bayle war um so ungerechter, da die meisten Mitglieder desselben kein Französisch verstanden, und die Pensées sur les Cometes nur nach einzelnen aus dem Zusammenhange gerissenen Stellen beurtheilten, die ihnen Jurieu in einer Holländischen Uebersetzung entstellt und verfälscht vorgelegt hatte. Auch hatte sich ein Theil der Glieder des Magistrats der genommenen harten Maaßregel lebhaft widersetzt, so wie der Unwillen des ganzen unparteyischen Publicums im höchsten Maaße dadurch erregt wurde. Die Intrigue war so geheim angesponnen und betrieben worden, daß Bayle nichts davon vorher erfuhr, und ihr also auch nicht hatte vorbeugen können. Dazu kam, daß die Partey, an die sich Bayle während seines Aufenthalts in Rotterdam gewandt hatte, und die bey seiner Ankunft daselbst die aufgeklärtere und mächtigere war, damals ihren politischen Einfluß verloren hatte, und von einer größern minder aufgeklärten beherscht und unterdrückt wurde. Endlich wirkte hier auch noch eine andere geheime Triebfeder, die eigentlich für den Magistrat entscheidender war, als alle übrigen Motive, ob man gleich von diesen den Vorwand zu dem Verfahren gegen Bayle hernahm.

Diese Triebfeder ist einer besondern Erklärung werth. Frankreich war zwar damals nach allen Richtun-

tungen die siegende Partey, fieng aber doch an, des Krieges überdrüssig zu werden. Die großen Anstrengungen, um über seine Feinde die Ueberlegenheit zu gewinnen, hatten das Vermögen des Stats erschöpft. Es fehlte auch an Menschen, um die geschwächten Heere wieder zu recrutiren. Der Frieden war also der französischen Regierung in allem Betrachte wünschenswerth. Sie hatte schon im J. 1692 durch den Pabst und andere neutrale Fürsten dem Kayser, dem Könige von Spanien, und dem Herzoge von Savoyen, Friedensvorschläge gethan, die aber nicht angenommen worden waren. Sie bediente sich hierauf ihres Gesandten Amelot in der Schweiz, um mit einigen angesehenen Personen in den vereinigten Niederlanden Friedensunterhandlungen anzuknüpfen. Den Niederlanden wurden eine starke Barriere gegen Frankreich, völlige Freyheit des Handels, und mehr andere Vortheile versprochen, die etwa begehrt werden möchten. Einer der vornehmsten Niederländischen Statsmänner ließ sich wirklich durch diese große Versprechungen verführen, mit Amelot in eine geheime Correspondenz ohne Vorwissen der Regierung sich einzulassen. Sie wurde aber an den König Wilhelm von England verrathen, und dadurch vereitelt. Da der Friede zu Nymwegen auf eben die Art durch in den Niederlanden ausgestreute Schriften von den Franzosen wo nicht allein bewirkt, doch sehr befördert war; so glaubte der König, es sey die Absicht des französischen Cabinets, denselben Zweck auch in diesem Falle durch ein ähnliches Mittel zu erreichen. Von diesem Vorurtheile eingenommen erfuhr er den Streit zwischen Jurieu und Bayle über das Friedensproject des Goudet, und die Verschwörung, die zur Bewirkung des Friedens existiren, und an deren Spitze Bayle stehen

sollte. Daß der König sich genauer über die wahre Beschaffenheit der Sache hätte unterrichten sollen, war nicht von ihm zu erwarten. Genug Bayle ward ihm verdächtig, und so bekam der Magistrat zu Rotterdam die Weisung, ihn von dem öffentlichen Lehramte zu entfernen, und die Pension einzuziehen. Ohnehin bestand dieser Magistrat größtentheils aus Creaturen des Königs, die erst neuerdings von ihm angesetzt waren, und daher der Weisung blindlings gehorchten, zumal da die zugleich einlaufenden Beschwerden des Consistoriums ihnen diesen Gehorsam erleichterten. Daß sie sich aber doch im Grunde ihrer sclavischen Denkart schämten, erhellt daraus, daß sie die wahre Ursache ihres Verfahrens dem Bayle nicht entdeckten.

Bayle beruhigte sich über sein Loos auf eine Art, wie es eines Mannes von seinem Geiste, seiner Gelehrsamkeit, und seinem Verdienste und Ruhme würdig war. Die literarische Ruhe, die er in Rotterdam genoß, bewog ihn zu dem Entschlusse, dort zu bleiben, zum mindesten so lange, bis er sein Dictionaire vollendet haben würde. Doch nahm er sich auch vor, sich künftig aller Universitätscabalen, aller Entremangeries professorales, wie er die Sache treffend genug in einem Briefe an Minutoli bezeichnete, künftig zu enthalten. Leider aber hielt er dieses Vornehmen nur nicht; und es ward ihm freylich auch durch die unaufhörlich fortgesetzte Feindseligkeit des Jurieu gegen ihn fast unmöglich gemacht, es zu halten. Dieser rachsüchtige Fanatiker glaubte zum Hasse und zur endlosen Verfolgung seiner Feinde berechtigt zu seyn. Er lehrte öffentlich, daß seine Feinde auch die Feinde Gottes seyen; daß man alle Verhältnisse der

menschs

menschlichen Gesellschaft unter die Füße treten, alle Bande der Liebe und Freundschaft nicht achten müsse, sobald es auf die Ehre Gottes ankomme. So nahm er die Miene eines Vertheidigers der Sache Gottes an, und mishandelte alle diejenigen auf die unwürdigste Weise, die das Unglück hatten, sich seinen Unwillen zuzuziehen. Da diese Maximen den Lehren des Evangeliums, wie der vernünftige Theil der Christen diese bisher verstanden hatte, schnurstracks widersprachen; so bestrebte er sich sogar in einigen Predigten, die Lehre des Evangeliums von der Feindesliebe so zu deuten, daß sie mit jenen Maximen harmonirte. Bayle konte sich nicht zurückhalten, und klagte ihn deßwegen von neuem beym Publicum an in einer kleinen Schrift: Nouvelle Heresie dans la Morale touchant la haine du prochain, prêchée par Mr. *Jurieu* dans l'eglise Wallonne de Rotterdam les Dimanches 24 de Janvier et 21 de Fevrier 1694, denonçée à toutes les eglises reformées, et nommément aux eglises francoises recueillies dans les différens endroits de leur exil. Zu seinem Schaden übereilte sich Bayle mit der Ausgabe dieser kleinen Schrift; denn Jurieu war im Begriffe, seine beyden Predigten drucken zu lassen. Hierdurch hätte er selbst seine verderbliche Moral documentirt. Sobald er aber die Denunciation des Bayle erfuhr, ließ er die gedruckten Bogen cassiren, und dagegen ein fliegendes Blatt im Publicum austheilen, worin er das Factum leugnete, das ihm vorgeworfen wurde. Hier nahm sich aber Bauval, der an Bayle's Stelle schon seit längerer Zeit die Herausgabe der Nouvelles de la republique des lettres besorgte, der beleidigten Sache der Wahrheit an, und setzte das nichtswürdige Betragen des Jurieu in sein volles Licht. Er schrieb: Considera-

rations sur deux sermons de Mr. *Jurieu* touchant l'amour du prochain, où l'on traite incidemment cette question curieuse: *s'il faut haïr* Mr. *Jurieu?* In dieser Broschüre bewies er zugleich, daß Jurieu durch die Unterdrückung der beyden Predigten die ihm gemachten Vorwürfe bestätige habe. Auch der berühmte und vortreffliche Prediger Saurin stimte in seinem Urtheile über die moralische Denkart des Jurieu dem Bauval und Bayle bey. Zur Entschuldigung, warum er die Vollendung des Drucks der beyden Predigten gehindert habe, gab Jurieu an, daß er nicht Neigung gehabt habe, sich der Leidenschaft seiner Gegner auszusetzen, und ihnen erst Zeit lassen wolle, ihre Hitze zu mäßigen: eine Entschuldigung, welche natürlich seine Gegner sehr wenig genugthuend und vielmehr lächerlich fanden.

Fast um dieselbe Zeit gab Bayle heraus eine: Addition aux Pensées diverses sur les Cometes, ou Reponse à un libelle intitulé: Courte Revue des maximes de morale et des principes de religion de l'Auteur des Pensées diverses sur les Cometes etc. Pour servir d'Instruction aux Iuges ecclesiastiques, qui en voudront connoitre; à Rotterdam 1694. 12. Schon der Titel läßt deutlich genug errathen, was diese Schrift enthielt. Es war eine Beurtheilung und Widerlegung aller der gehässigen Folgerungen von Atheismus und Irreligion, die Jurieu bey seinen Verhandlungen mit dem Niederländischen Consistorium zum Verderben Bayle's aus dessen Pensées sur les Cometes gezogen hatte, und welche dieser umsonst gegen die einzelnen Mitglieder des Consistoriums persönlich und mündlich zu widerlegen sich bestrebt hatte.

Einer

Einer von den Freunden Bayle's hatte die Idee, eine Versöhnung zwischen ihm und Jurieu zu bewirken. Aber jener erklärte das für eine Unmöglichkeit. Die Natur des Streites, in welche er mit dem letztern verwickelt sey, lasse gar keine Beendigung der Feindseligkeiten zu. Es komme hier darauf an, ob Bayle Theilnehmer an einer Cabale gewesen sey oder noch sey, die zum Ruine des Stats und der Religion abzwecke, oder nicht. Jurieu habe ihn dessen öffentlich angeklagt. Eine Versöhnung könne also unter ihnen nicht anders zu Stande kommen, als daß entweder Jurieu sich niederträchtiger Verleumdungen, oder er, Bayle, sich schwarzer Verbrechen schuldig erkenne; dazu könne oder werde sich keiner von ihnen beyden verstehen, und folglich sey auch die Versöhnung unmöglich.

Unterdeß beschäfftigte sich Bayle auch immer mit dem Abdrucke seines Dictionaire. Der erste Band wurde im Jahre 1695 vollendet. Das sehr zum Vortheile des Verfassers gestimte Publicum erwartete dieses Werk mit Ungeduld; aber Bayle seinerseits war sehr ängstlich darüber, ob es der Erwartung entsprechen und den Beyfall, welchen er hoffte, erhalten würde. Ein vornehmer Engländer erbot sich zu einem Geschenke von zweyhundert Guineen, wenn Bayle ihn mit der Dedication des Werks beehren wolle, und wandte sich an Basnage, um darüber mit dem Verfasser zu unterhandeln, der aber stolz und edel genug war, ein solches Anerbieten abzulehnen. Man kann indessen hieraus abnehmen, in welchem hohen literarischen Rufe Bayle auch bey den Ausländern gestanden haben müsse. Nachdem auch der zweyte Band abgedruckt war, erschien das Werk zum erstenmale unter

dem Titel: Dictionaire historique et critique. Par Mr. *Bayle*; à Rotterdam 1697. fol. *). Den Plan des Werks, den er befolgt hatte, charakterisirt er selbst mit folgenden Worten der Vorrede am treffendsten: J'ai divisé ma composition en deux parties; l'une est purement historique, un narré succinct des faits; l'autre est un grand commentaire, un melange de preuves et de discussions, où je fais entrer la censure de plusieurs fautes, et quelque fois même une tirade de reflexions philosophiques: en un mot assez de variété, pour pouvoir croire, que par un endroit ou par un autre chaque espece de lecteur trouvera ce qui l'accommode. Sorgfältig hatte hierbey Bayle vermieden, was bereits in den früher erschienenen Wörterbüchern oder in ähnlichen literarischen Werken, die damals am gangbarsten waren, angetroffen werden konte; ein Umstand, den man wissen muß, um diese und jene auffallende Auslassungen in Bayle's Wörterbuche zu begreifen. Es hätte auffallen können, daß er in so kurzer Zeit zwey ziemlich beträchtliche eng gedruckte Folianten lieferte. Damit man sich nicht dadurch zum Schlusse auf seine Eilfertigkeit und Uebereilung berechtigt glaube, äußert er sich darüber ebenfalls in der Vorrede auf eine sehr interessante Art: Ie me souviens bien, sagt er, du distique de Caton: *Interpone tuis interdum gaudia curis* etc., mais je m'en sers

*) Von dieser ersten Auflage des ersten Bandes des Dictionaire von Bayle giebt es zwey Abdrücke, die wohl zu unterscheiden sind. Der erste ist der echte, von Bayle selbst besorgt. Der andre ist ein Abdruck, den der Verleger, weil die Exemplare schnell vergriffen wurden, für sich ohne Vorwissen und Theilnahme von Bayle veranstaltete, und den dieser auch nicht corrigirt hat. Er ist daher sehr fehlerhaft.

sers très peu. Divertissemens, parties de plaisir, jeux, collations, voiages à la campagne, visites, et telles autres recreations, necessaires à quantité de gens d'étude, à ce qu'ils disent, ne sont pas mon fait, je n'y perds point de tems. Ie n'en perds point aux soins domestiques, ni à briguer quoi que ce soit, ni à des sollicitations, ni à telles autres affaires. I'ai été heureusement delivré de plusieurs occupations, qui ne m'étoient guere agréables, et j'ai eu le plus grand et le plus charmant loisir, qu'un homme de lettres puisse souhaiter. Avec cela un auteur va loin en peu d'années, son ouvrage peut croitre notablement de jour en jour, sans qu'on s'y comporte negligemment.

Das Dictionaire historique et critique ist das einzige Werk Bayle's, welchem er selbst seinen Namen vorgesetzt hat. Er that auch dies wider seinen Willen, und nur durch das nothwendige Bedürfniß seines Verlegers gezwungen, der von den Staten von Holland unter keiner andern Bedingung ein Privilegium für das Werk erhalten konte, als daß Bayle sich als Verfasser desselben nenne.

Sieht man auf den philosophischen Charakter Bayle's, sofern er sich in dem Dictionaire ausdrückt, so läßt sich derselbe in folgenden Hauptzügen darstellen. B. hegte die Ueberzeugung, daß die Religionsstreitigkeiten, die so viel Unheil in der Welt hervorgebracht, und die ihm selbst so manche Verdrießlichkeiten verursacht hatten, bloß von dem zu großen Vertrauen herrührten, welches die Theologen jeder Partey zu ihrer Einsicht hätten. Er nahm sich also vor, die Theologen vornehmlich dadurch zu demüthigen, sie zurückhaltender und bescheidener zu machen, daß er zeigte, wie eine von ihnen so verspottete Secte, als

die Manichäer, ihnen gleichwohl Einwürfe machen könte über den Ursprung des Uebels und des Bösen, welche sie nicht aus dem Wege zu räumen im Stande wären. Er gieng noch weiter. Er setzte im Allgemeinen fest, daß die menschliche Vernunft viel fähiger sey, zu widerlegen und niederzureißen, als ein System zu beweisen und gründlich aufzubauen; daß es keinen theologischen oder philosophischen Gegenstand gebe, in Ansehung dessen sie nicht große Schwierigkeiten aufwerfe; so daß wenn man mit einem gewissen Geiste des Zweifels der Vernunft so weit folgen wollte, wie sie gehen kann, man sich oft in der größten Verlegenheit befinden würde; daß es zuverlässig wahre Lehren gebe, gegen welche die Vernunft gleichwohl unauflösliche Einwürfe vorbringe; daß man aber alsdenn auf solche Einwürfe keine Rücksicht weiter nehmen, sondern hier die engen Schranken des menschlichen Verstandes anerkennen, und die Vernunft nöthigen müsse, sich dem Glauben in die Arme zu werfen, als worin man gar nichts thue, was der Vernunft widerstreite, vielmehr vernünftigen Principien selbst völlig gemäß handle. Bayle führt zum Beweise dieses seines Urtheils über das Vermögen der Vernunft in Sachen der Theologie und Philosophie mehrere Beyspiele von Schwierigkeiten an, auf welche die Vernunft in der Untersuchung der wichtigsten Gegenstände stößt. Oft macht er auch nur den bloßen Erzähler derselben. Dieselbe Bescheidenheit und Zurückhaltung im Entscheiden suchte er auch seinen Lesern in historischen Dingen einzuflößen. Er zeigte, daß Thatsachen, die man bisher niemals bezweifelt hatte, doch sehr ungewiß seyen, oder wohl gar offenbar falsch; woraus sich denn der Schluß ergiebt, daß man keinesweges den Geschichtschreibern schlechthin glauben, im Gegentheile mistrauen müsse,

bis

bis eine strenge Prüfung uns von der Wahrheit ihrer Angaben versichert habe.

Bayle's Dictionaire übertraf die schon sehr günstige Erwartung des gelehrten Publicums davon bey weitem. Dennoch konte er aus manchen Gründen, die theils in der einmaligen Vorstellungsart und schriftstellerischen Manier desselben, welche sich auch in jenem Werke nicht verleugnete, theils in seinen literarischen und persönlichen Verhältnissen z. B. mit Jurieu, theils endlich im Geiste und Geschmacke der Zeit, besonders in den herschenden theologischen, kirchlichen und politischen Streitigkeiten, lagen, mancher bittern hämischen Kritik, und auch der Verfolgung nicht ganz entgehen. Da das Werk in Frankreich außerordentlichen Absatz fand, so dachten einige Buchhändler in Paris darauf, einen Nachdruck desselben zu veranstalten. Es wurde also auf Verlangen derselben von Boucherat, damaligem Kanzler von Frankreich, dem Abbé' Renaudot zur Censur übergeben, ob es nichts gegen den Stat oder gegen die katholische Religion enthalte. Anstatt sich auf diese beyden Puncte bey der Censur einzuschränken, fällte derselbe darüber ein allgemeines wissenschaftliches Urtheil, das eines der seltsamsten in seiner Art war. Er beschwerte sich über die vielen Digressionen in dem Werke, die doch wesentlich zu Bayle's Plane gehörten, und gewissermaßen den lehrreichsten und interessantesten Theil jenes ausmachten. Von der Religion des Verfassers lasse sich nichts sagen, weil eigentlich gar kein Religionssystem darin zum Grunde läge; denn Bayle führe die Kirchenväter nur an, um sie lächerlich zu machen; er suche überall den Pelagianismus und Pyrrhonismus zu begründen; er habe an verschiedenen Stellen alles vorgebracht, was seit funfzig Jahren

Nachtheiliges gegen die katholische Religion gesagt oder geschrieben sey; überall halte er Lobreden auf die calvinistischen Lehrer, die sich auf gänzlich falsche Thatsachen stützten; er fände überall Anlässe, die Regierung Ludwig's XIV. verhaßt zu machen wegen der Zurückrufung der ehemaligen den Reformirten günstigen Edicte und der von ihnen darüber erhobenen Klagen; daher sey auch Alles gesammelt, was den letzten französischen Königen zur Schmach und Unehre gereiche; es wären absichtlich mehrere fabelhafte Anekdoten von ihm angeführt, um gegen die wirkliche Bekehrung des Königs Heinrich IV. Verdacht zu erwecken; in dem Artikel Franz I. käme eine sehr beleidigende Digression gegen den König von England vor, um die Möglichkeit einer Unterschiebung des Prinzen von Wallis zu bekräftigen; im ganzen Werke herrsche eine unerträgliche Unsittlichkeit und Unanständigkeit; Bayle sey übrigens bloß in den neuern Schriften über die Religion und die verschiedenen Ketzereyen belesen; er habe nicht die geringste Kentniß von der alten Geschichte; seine Alterthumskunde sey aus französischen Uebersetzungen geschöpft; daher er oft lächerlich genug die Neuern mit den Alten, z. B. den Abbé St. Real mit dem Cornelius Nepos, vergleiche. Diese ganze Sentenz des Renaudot beruhte einerseits auf der Flüchtigkeit, womit er das Dictionaire Bayle's durchgesehen hatte, andererseits auf seinem leidenschaftlichen Hasse gegen die Protestanten. Seinem Berichte zufolge wurde indessen den Pariser Buchhändlern die Erlaubniß zum Nachdrucke verweigert. Nichts konte gerade dem Bayle erwünschter seyn, als dieses. Er hütete sich also auch wohl, die Kritik des Renaudot förmlich und öffentlich zu widerlegen, da sie eine seinem Interesse so vortheilhafte Wirkung hatte.

Nies

Niemandem war das Memoire des Renaudot willkomner, als dem Jurieu. Auch dieser war vom Bayle gelegenheitlich bitter getadelt worden, und wandte nun alle seine Hülfsmittel an, um sich dafür zu rächen. Er setzte das Niederländische Consistorium, in welchem sein Anhang die stärkste Partey war, in Bewegung, um eine gerichtliche Prüfung des Dictionaire zu veranlassen, da er unter der Hand ausgesprengt hatte, daß mehrere irreligiöse Stellen darin vorkämen. Er ließ anonymische Briefe aus Paris, London, Genf, und mehreren Städten Hollands circuliren, in denen jenem Werke sehr viel Schlimmes nachgesagt wurde. Nun erschien vakends die Sentenz des Renaudot. Jurieu ließ diese sofort nebst jenen Briefen drucken unter dem Titel: Iugement du Public, et particulierement de Mr. l'Abbé *Renaudot*, sur le Dictionaire critique du Sr. *Bayle*. Um der Sentenz des Renaudot noch mehr Gewicht zu geben, fügte er ihr die Lobsprüche bey, welche Bayle ehedem in den Nouvelles de la republique des lettres einigen frühern Schriften desselben ertheilt hatte. Bayle erwiederte die Broschüre nunmehro mit einer Gegenschrift, worin er mehr des Jurieu spottete, als ihn ernsthaft widerlegte: Reflexions sur un Imprimé etc. Gleich den von J. gewählten Titel erklärte er hier für einen Betrug. Nicht das Urtheil des Publicum's sey in der Schrift enthalten; und der Titel müsse billig heißen: Iugement de l'Abbé *Renaudot* commenté par celui, qui le publie. Die angeblichen Briefsteller seyen Phantome, unsichtbare Wesen, von denen man nicht wisse, ob sie weiß oder schwarz seyen. Uebrigens gab er dem Jurieu zu verstehen, daß wenn das Urtheil des Publicums auf eine solche Weise sich äußerte, er sich auf ein viel angesehneres und

bedeu-

bedeutenderes Urtheil zu seiner Ehre berufen könne, falls die Bescheidenheit ihm so etwas erlaube. Jurieu, fuhr Bayle fort, habe gerade denjenigen zum Repräsentanten des Publicum's gewählt, welchen er am ersten hätte verwerfen sollen. Der Name desselben sey bey allen Völkern verhaßt, die im Kriege mit Frankreich begriffen wären, da er Verfasser oder Herausgeber eines in hohem Grade boshaften, unwahren, und verleumderischen politischen Blattes sey. Wolle man aber auch den Abbé Renaudot nicht von dieser Seite betrachten, so gelte er allgemein für so gelehrt, für einen Mann von so feinem und zartem Geschmakke, daß er nichts finden könne, was ihm gefalle. Seine Verachtung des Dictionaire sey also noch ein sehr zweydeutiger Beweis, daß es wirklich verächtlich sey. Er sey außerdem höchst devot, oder werde wenigstens dafür gehalten. Man dürfe sich folglich nicht wundern, daß ihm Dinge zu frey und anstößig schienen, welche doch die Freyheit im geringsten nicht überschritten, die sich ein gebildeter Mann nach zahllosen Beyspielen anderer großer Schriftsteller erlauben dürfe. Bayle schloß damit, daß er die Unrichtigkeiten aufdeckte, die in dem Memoire des Renaudot sich befanden. Dieser Streit hatte weiter keine Folgen. Herr de Wit interessirte sich für Renaudot, und nöthigte Bayle'n das Versprechen ab, nicht mehr gegen ihn zu schreiben, was dieser auch gewissenhaft erfüllte. Auch die Intriguen Jurieu's, um die Synoden zu Delft, zu Rotterdam, gegen Bayle einzunehmen, und zu harten Proceduren gegen denselben zu bewegen, waren vergeblich. Die Urtheilssprüche fielen für den letztern sämtlich ehrenvoll aus, und es ward ihm sogar gestattet, die Verhandlungen der Consistorien in dieser Sache öffentlich bekant zu machen;

machen; was Bayle auch in folgender Schrift that: Lettre de l'Auteur du Dictionaire historique et critique a Mr. le D. E. M. S. au sujet des procedures du consistoire de l'eglise Wallonne de Rotterdam contre son Ouvrage, die den neuern Ausgaben des Dictionaire angehängt ist. Auch die folgenden Synoden, ungeachtet sie aus zum Theile andern Mitgliedern bestanden, erklärten sich doch für Bayle und gegen Jurieu.

Nach der ersten Bekantwerdung des Dictionaire im gelehrten Publicum erschienen mehrere Schriften, die gegen einzelne Artikel desselben mit und ohne Grund gerichtet waren. So bestritt le Clerc unter dem angenommenen Namen Theodore Parrhase in einem Werke: Parrhasiana: ou Pensées diverses sur des matieres de Critique, d'Histoire, de Morale, et de Politique die Behauptung des Bayle, daß die Manichäer den Theologen Einwürfe entgegensetzen könten, welche sie nicht im Stande wären zu lösen, nehmlich aus bloßen Vernunftgründen. le Clerc war der Meynung, daß das System des Origenes allein hinreiche, alle jene von den Manichäern erhobenen Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, und bestritt den Manichäer des Bayle unter der Person eines Origenisten. Obgleich Gegner, urtheilte er aber doch von dem schriftstellerischen Verdienste Bayle's und von seinem philosophischen Charakter sehr gerecht.

Im J. 1702 kam die zweyte Ausgabe des Dictionaire heraus, beynahe um die Hälfte vermehrt. Bayle, der lieber die neuen Zusätze als besondere Supplemente hätte drucken lassen, mußte dem Wunsche des Verlegers nachgeben, der sie dem alten Texte und den Noten beygefügt, obwohl davon unterschieden haben

ben wollte. Um Kritiken und Vorwürfen zu begegnen, die gegen die erste Ausgabe gemacht waren, setzte er einige allgemeine Erläuterungen hinzu. Von diesen will ich hier nur diejenigen bemerken, welche sich auf Bayle's damalige Ansicht des Verhältnisses der positiven Theologie zur Philosophie der Vernunft beziehen. Er stellte hierüber folgende merkwürdige Sätze auf: I. Es ist den Geheimnissen der geoffenbarten Religion wesentlich eigen, daß sie Einwürfen ausgesetzt sind, welche die natürliche Vernunft nicht aus dem Wege räumen kann. II. Die Ungläubigen können aber keinesweges mit Recht daraus einen Vortheil ziehen, daß die Grundsätze der Philosophie die Schwierigkeiten nicht lösen, welche sie gegen die Geheimnisse der Offenbarung vorbringen. III. Die Einwürfe der Manichäer, den Ursprung des Uebels und die Prädestination betreffend, müssen nicht so verstanden werden, als ob sie die Prädestination bestritten; sondern in dem besondern Sinne, daß der Ursprung des Uebels und des Bösen, und die Rathschlüsse Gottes wegen desselben, zu den unbegreiflichsten Geheimnissen des Christenthums gehören. IV. Es muß für jeden guten Christen hinlänglich seyn, wenn sein Glaube auf dem Zeugnisse des Wortes Gottes beruht. V. Das Manichäische System ist an sich selbst betrachtet absurd, unhaltbar, und den Ideen der Weltordnung widersprechend; auch ist es Retorsionen unterworfen, und hebt die Schwierigkeiten nicht. In Ansehung seiner eigenen Behauptungen setzt Bayle noch VI. hinzu: daß man sich nicht an denselben ärgern könne, ohne zugleich die orthodoxesten Lehren der Theologen für ärgerlich zu halten, weil alles, was er gesagt habe, eine natürliche und unvermeidliche Folge ihrer Grundsätze wäre, und daß er nur ausführlicher entwickelt

habe,

habe, was sie selbst mehr in der Kürze vortrügen. Um das Christenthum überhaupt gegen alle Zweifel der speculativen Vernunft zu sichern, setzte er als gewisse und unbestreitbare Thesis fest: daß dasselbe übernatürlichen Ursprungs sey, und daß die Gottheit uns darin Geheimnisse offenbare, nicht daß wir sie begreifen, sondern daß wir sie mit aller der Demuth glauben sollen, die wir dem unendlichen Wesen schuldig sind. Hieraus folgt nun nothwendig die Incompetenz des Tribunals der Philosophie zur Beurtheilung christlich-theologischer Streitigkeiten. Diese gehören alle vor das Forum der Offenbarung. Es darf kein Philosoph in Sachen der positiven Religion zum Richter angenommen werden, wenn er nicht die Offenbarung als das einzige und allein entscheidende Kriterium des Urtheils anerkennt.

In einem andern Zusatze (zu dem Artikel Origene) prüfte Bayle die Parrhasiana des le Clerc, indem er zugleich dem edeln und humanen Tone Gerechtigkeit wiederfahren ließ, in welchem dieser Schriftsteller gegen ihn geschrieben hatte. Der Origenismus, soferne er gegen den Manichäismus gerichtet ist, wird vom Bayle auf folgende drey Hauptsätze zurückgeführt: 1) Gott hat die Menschen frey geschaffen, um ihnen das Vermögen zur Tugend und zum Laster, zum Verdienste und zur Schuld, zur Belohnung und zur Strafe zu geben. 2) Er verdammt Niemanden schlechthin deßwegen, weil er gesündigt hat, sondern weil dieser seine Sünden nicht bereute. 3) Die physischen und moralischen Uebel des menschlichen Geschlechts sind von einer so kurzen Dauer in Vergleichung mit der Ewigkeit, daß man keinesweges aus ihnen schließen kann: Gott sey nicht wohlthätig und nicht Freund der

Tugend.

Tugend. Der letzte Satz ist eigentlich im Origenismus der vornehmste, und die stärkste Stütze ihrer Theodicée. Es wird nehmlich dabey angenommen, daß die Höllenstrafen nicht ewig dauern, und daß Gott, wenn nach seinem Urtheile die freyen Geschöpfe genug gelitten haben, sie alsdenn wieder ewig glücklich machen werde. Das ewige Glück, welches denselben nunmehro zu Theile wird, entspricht nach Origenes dem Begriffe der unendlichen Barmherzigkeit, selbst wenn jene mehr Jahrhunderte unter den härtesten Leiden zu ihrer Strafe zugebracht hätten; denn auch mehr Jahrhunderte sind nichts im Verhältnisse zu einer unendlichen Dauer; es ist unendlich weniger Proportion zwischen der Zeit, welche hindurch unsere Erde dauern soll, und der Ewigkeit, als zwischen einer Minute und hundert Millionen Jahren ist. Wir dürfen uns also darüber gar nicht wundern, daß Gott die Leiden, welche wir dulden, fast wie Nichts betrachtet: Er der allein eine vollkomne Idee von der Ewigkeit hat, und für welchen der Anfang und das Ende unserer Leiden einander unendlich näher sind, als der Anfang und das Ende einer Minute. Eben so muß man über die Laster und lasterhaften Handlungen urtheilen, welche in Beziehung auf Gott von keiner langen Dauer sind, und im Grunde nichts im Universum ändern. Wenn ein Uhrmacher eine Uhr verfertigte, die, falls sie ordentlich aufgezogen würde, ein ganzes Jahr hindurch richtig gienge, ausgenommen etwa zwey oder drey Secunden, wo sie abwiche, indem sie zu gehen anfienge; könte man sagen, daß dieser Uhrmacher ungeschickt, oder in seinen Arbeiten nicht genau sey? Auf gleiche Weise, wenn Gott einst für die ganze Ewigkeit die Unordnungen verbessert, welche der Misbrauch der Freyheit der Menschen verursacht haben wird;

wird; darf man sich wundern, daß er jene Unordnungen nicht gehindert hat während der kurzen Existenz der Menschen auf diesem Erdboden?

Auf dieses Raisonnement, bemerkte Bayle, könte ein Manichäer wieder folgendes antworten: 1) Es stimt nicht mit der idealischen höchst vollkommen Güte Gottes überein, den Menschen ein Geschenk zu machen, wovon Er voraussieht, daß sie es misbrauchen werden, ohne gleichwohl diesen Misbrauch zu hindern, wie er doch könte. Sein wesentliches und unterscheidendes Attribut ist, seine Geschöpfe zu guten Handlungen zu disponiren, die auf dem kürzesten und sichersten Wege die Glückseligkeit derselben bewirken. Jene idealische Güte schließt ihrem Wesen nach und nothwendig Alles aus, was einem bösen Wesen als solchem zukommen kann. Es ist aber gewiß, daß gerade ein böses Wesen sich leicht der Gunstbezeugungen bedienen könte, von denen es wüßte, daß ihr Gebrauch für diejenigen verderblich seyn würde, welchen sie wiederfahren. Wenn man also die Idee der göttlichen Güte erwägt, so findet sich, daß Gott unmöglich die Glückseligkeit seiner Geschöpfe erst nach mehr Jahrhunderten von Elend statt finden lassen, und daß er eben so wenig dem Menschen einen freyen Willen verleihen konte, von welchem er sehr gewiß war, daß derselbe ihn zu seinem Verderben gebrauchen würde. Zum mindesten hätte dann Gott seine freyen Geschöpfe so lenken müssen, daß sie nicht wirklich in die Sünde verfielen. Was das Argument der Origenisten anbelangt, daß der Mensch die Freyheit empfieng, um der Tugend und des Lasters, des Verdienstes und der Schuld, der Belohnung und Strafe, fähig zu werden; so hätte dieser Grund im Gegentheile, weit entfernt

fernt ein unendlich heiliges und gütiges Wesen zur Mittheilung der Freyheit an die Menschen zu bewegen, dasselbe davon abhalten müssen. In den Werken eines unendlich heiligen Urhebers sind das Laster und die Schuld gar nicht zulässig. Und da in dem Reiche der unendlichen Güte auch alle Geschöpfe glücklich seyn müssen, so kann es in diesem auch keine Strafen geben. Der Origenist behauptet, daß Alles dies der Fall seyn werde, sobald die freyen Geschöpfe die ewige Glückseligkeit genießen werden, welche auf einige Jahrhunderte von Leiden folgen wird. Wenn er hier antwortet, daß diese Wohlthaten keine Belohnung gewesen seyn würden, falls die Geschöpfe nicht mit Freyheit begabt gewesen wären; so kann man ihm entgegnen, daß gar keine Proportion zwischen einer ewigen Glückseligkeit und dem guten Gebrauche ist, den ein Mensch während des kurzen Erdenlebens von seiner Freyheit macht; daß also die ewige Glückseligkeit, welche Gott dem Frommen gewährt, gar nicht eigentlich als eine Belohnung seines Verdienstes, sondern nur als eine Gnade, als ein Geschenk angesehen werden kann. Darauf darf man sich also nicht als Argument für die Freyheit berufen, Gott habe sie dem Menschen darum gegeben, damit er durch sein Verdienst der Glückseligkeit des Paradieses fähig würde, und diese als Belohnung empfangen könte.

2) Die Unbußfertigkeit ist nichts anders, als ein Misbrauch der Freyheit. Es läuft demnach auf Eins hinaus, ob man sage, daß Gott die Menschen nur verdamme, weil sie ihre Sünden nicht bereuen, oder ob man sagt, daß Er sie schlechthin wegen ihrer Sünden verdamme. Im Allgemeinen genommen ist es

frey-

freylich ein Zeichen der Barmherzigkeit, denen die Strafe erlassen zu wollen, die ihre Vergehen bereuen werden; aber wenn man unter Bedingung der Reue Menschen Verzeihung verspricht, von deren Unbußfertigkeit man versichert ist, so verspricht man eigentlich nichts, und man ist eben so gut entschlossen, sie zu züchtigen, als wenn man ihnen gar keine Gnade anböte. Wollte man aber sie schlechtweg der Sünde entnehmen, so würde man sie verhindern unbußfertig zu seyn, was doch für den Herrn der menschlichen Herzen sehr leicht seyn würde.

3) Der Origenist darf es nicht wagen, die Dauer der Höllenstrafen zu bestimmen, welche der seligen Ewigkeit vorher gehen. Denn nicht nur wissen wir dieselbe nicht; sondern wir liefen auch Gefahr, sie entweder zu kurz anzusetzen, und dadurch den Vorwurf zu verdienen, daß wir dem Sünder die gottlose Lebensart erleichtern und befördern wollten; oder sie gar zu lange zu bestimmen, und dadurch eine unrichtige Idee von der Barmherzigkeit Gottes zu veranlassen. Man könte z. B. die Dauer der Höllenstrafen weder auf hundert Jahre, noch auf eine Million Jahre ansetzen. Man kann sich also eben nicht verlassen auf die Nullität der Proportion zwischen der Dauer einer Million Jahrhunderte und einer unendlichen Dauer; und die Schwierigkeit wird durchaus nicht durch die Bemerkung aufgelöst, daß unendlich weniger Proportion zwischen der Dauer der Erde und der Ewigkeit, als zwischen einer Minute und hundert Millionen Jahren sey. Was sich von diesen Millionen Jahren behaupten läßt, kann man auch von eben so viel Millionen Jahrhunderten behaupten, daß sie kaum bemerkbare Tropfen in einem Oceane sind; weil über-

haupt zwischen dem Endlichen und Unendlichen gar kein Verhältniß statt findet. Demungeachtet kann man nicht begreifen, wie die Strafe eines Geschöpfes, welche hundert Millionen Jahrhunderte dauerte, mit der höchsten Güte des Schöpfers verträglich sey. Diese Zahl von Jahren ist freylich Nichts in Vergleichung mit der Ewigkeit. Nichts desto weniger ist es doch eine sehr lange Dauer an sich betrachtet und in Beziehung zu dem leidenden Geschöpfe. Mag man aber auch die Zahl vermindern so viel man will, so wird man nichts anders damit gewinnen, als eine Verminderung der Strenge, und man wird die Vernunft nicht anders mit dem Begriffe der göttlichen Güte versöhnen, als wenn man die Höllenstrafen bis auf die letzte Minute aufhebt. Wir rühmen allerdings die Genauigkeit eines Uhrmachers, wenn seine Uhr ein ganzes Jahr hindurch nur um zwey oder drey Secunden von der Regel abweicht; aber die Genauigkeit eines höchst vollkommen Werkmeisters schließt schlechterdings alle Abweichungen aus; seine Güte, Weisheit, Heiligkeit, sind absolut einfach, und enthalten auch nicht die kleinste Beymischung entgegengesetzter Qualitäten.

Nach Herausgabe einiger anderen Schriften literarischen, historischen, kritischen Inhalts, die aber mit der Philosophie in gar keiner oder sehr entfernter Verbindung standen, und die ich hier übergehe, erfüllte Bayle sein Versprechen, eine Apologie seiner Pensées sur les Cometes zu schreiben. Sie erschien im J. 1704 unter dem Titel: Continuation des Pensées diverses, écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comete, qui parut au mois de Decembre 1680: ou Reponse à plusieurs difficultez, que

Mr.

Mr.*** a. proposées à l'Auteur. Was ihn hierbey hauptsächlich interessirte, war eine Parallele zwischen dem Atheismus und dem Heydenthume; außerdem nahm er aber zugleich auf alle andere ihm bekant gewordene Einwürfe, namentlich auf die invidiöse Kritik des Jurieu, Rücksicht. Die Schrift zerfällt in zwey Theile, von denen der erste folgende Gegenstände betrifft: 1) Ob die Uebereinstimmung aller Völker im Glauben an eine Gottheit oder an Götter für einen gewissen und demonstrativen Beweis gelten könne, daß ein Gott sey? 2) Ob die Astrologie irgend eine Gewißheit habe? 3) Ob die heidnische Religion die Tugend oder gute Sitten lehrte? 4) Ob alle Dinge für den Menschen geschaffen seyen? 5) Ob die Geschichtschreiber unglaubliche und abergläubische Dinge erzählen dürfen? 6) Ob man den Polytheism der Heyden übertrieben habe? Der zweyte Theil dreht sich vornehmlich um den in den Pensées sur les Cometes geäußerten Satz herum: Daß der Atheismus kein größeres Uebel sey, als die Abgötterey. Bayle führte mehrere Schriftsteller, und unter diesen Kirchenväter, katholische und protestantische Theologen an, die auch erklärt hätten, es gebe eben so schlimme oder noch schlimmere Dinge, als den Atheismus, oder die sogar ebenfalls ausdrücklich behauptet hätten, daß der Atheismus schlimmer, als die Abgötterey sey; ohne deßhalb der Censur ihrer geistlichen Tribunale ausgesetzt gewesen zu seyn. Er folgerte hieraus, daß auch er ein Recht gehabt habe, dieselbe Meynung zu äußern. Wenn mehrere Schriftsteller der entgegengesetzten Meynung wären, so beweise dies nichts weiter, als daß die ganze Materie problematisch sey, und worüber man ohne Präjudiz für die Orthodoxie affirmativ oder negativ urtheilen könne.

Bayle ward durch diese Schrift in mehrere Streitigkeiten verwickelt. Er hatte beyläufig auch das Cudworthsche System von den plastischen Naturen kritisirt, oder von immateriellen Substanzen, die das Vermögen haben, die Pflanzen und Thiere zu bilden, ohne sich dieses Vermögens und der Aeußerung desselben bewußt zu seyn. Bayle erinnerte dagegen, daß durch diese Hypothese der beste Beweis für das Daseyn Gottes, den wir hätten, aus der bewundernswürdigen Anordnung und Structur des Weltgebäudes, und der darin enthaltenen Geschöpfe, seine Kraft verlöre, und man den Naturalisten, ohne es zu wollen, Gelegenheit zu einer für die natürliche Theologie sehr bedenklichen Retorsion des Arguments gebe. Denn wenn Gott einer plastischen Natur die Fähigkeit mittheilen konte, die Organisation der Thiere zu bewirken, ohne eine Idee von ihren Wirkungen zu haben; so läßt sich hieraus wiederum schließen, daß die Bildung aller regelmäßigen Formen im Universum gar nicht mit dem Mangel an Erkentniß unverträglich ist, und sonach auch die Welt die Wirkung einer ganz blinden Ursache seyn könne.

le Clerc, der die Cudworthische Hypothese angenommen hatte, glaubte sich gegen diesen Einwurf Bayle's vertheidigen zu müssen. Die mögliche Retorsion der Hypothese zum Vortheile des Atheismus räumte er nicht ein; ja er beschwerte sich lebhaft über diese Bemerkung Bayle's, da sie auf die Urheber jener Hypothese den Verdacht einer Begünstigung des Naturalismus und Atheismus werfe. Die belebten plastischen Naturen, welche Cudworth annehme, seyen nur Werkzeuge in der Hand Gottes, die kein anderes Vermögen hätten, als was ihnen

von

von Gott verliehen würde, und deren Thätigkeiten Gott regiere. Sie wären also nur instrumentale Ursachen, hervorgebracht und angewandt durch eine principale; und man könne nicht sagen, daß ein Gebäude ohne Kunst erbaut sey, weil nicht bloß die Werkzeuge, sondern auch die Arme der Bauleute ohne Erkentniß wirkten. Es beruhe hier Alles auf dem Verstande des Baumeisters, der die körperlichen Glieder und die mechanischen Werkzeuge so gebrauche, wie es sein Zweck fodere. Die Atheisten also, die das Daseyn einer höchsten verständigen Ursache leugnen, welche die Bildung aller Dinge geordnet hat und regiert, können das Argument nicht retorquiren, das ihnen Cudworth entgegengesetzt hat.

Bayle antwortete auf dies Raisonnement des le Clerc sehr scharfsinnig: Die Frage sey: Haben Cudworth und sein Apologet behauptet, daß die plastischen lebendigen Naturen nur Werkzeuge in der Hand Gottes seyen? — In der Vertheidigung des le Clerc scheint diese Behauptung zu liegen, wie aus seinem gewählten Beyspiele eines Architecten erhellt, der ein sehr regelmäßiges Gebäude baut, obgleich die Werkzeuge, deren er sich dazu bedient, ohne Bewußtseyn und Erkentniß sind. Nun ist aber klar, daß in Hinsicht auf den Baumeister alle seine Werkzeuge und selbst seine Arme bloß passive Instrumente sind, die sich nur bewegen, wenn man sie fortstößt oder treibt. Sind die plastischen lebendigen Naturen in demselben Falle, so ist freylich keine Retorsion der Art, wie oben angegeben wurde, zu fürchten; aber alsdenn wird Gott die nächste und unmittelbare Ursache aller Erzeugungen; und damit räumen Cudworth und le Clerc das bekante Cartesianische Dogma ein, das sie doch verwerfen wollten.

Le Clere leugnete, daß Cudworth die plastischen Naturen für bloß passive Werkzeuge Gottes halte; sie ständen unter der Direction Gottes, der sie regiere, ob wir gleich nicht wüßten, wie; wenn sie regelmäßig wirkten, geschähe es doch immer nach dem Willen Gottes. Gott sey auch Urheber der Ordnung und Regel, nach welcher die plastischen Naturen thätig seyen; anstatt daß nach der Vorstellungsart der Atheisten die Materie sich aus sich selbst bewege, ohne eine sie regierende, verständige Ursache. Wolle man behaupten, die Materie habe eine solche regierende verständige Ursache in sich selbst; so heiße das nicht das Argument retorquiren, sondern nur eine Suppositian machen, welche sich leicht widerlegen lasse.

Bayle duplicirte, und erinnerte seinen Gegner zuvörderst an den eigentlichen Streitpunct. Die Retorsion des Cudworthischen Arguments von Seiten der Naturalisten gründet sich darauf, daß, wenn man annimmt, es gebe Wesen, welche das Vermögen haben, die Thiere zu organisiren, ohne selbst Erkentniß dieses Vermögens zu besitzen, man diejenigen nicht widerlegen könne, welche behaupten, daß die Welt überhaupt ohne eine verständige Ursache habe hervorgebracht werden mögen. Ihnen zu antworten, daß jene Wesen ihr Vermögen von einer verständigen Ursache empfangen haben, würde eine vergebliche Antwo seyn. Indem man so antwortet, räumt man die Möglichkeit ein, daß die Materie von einer Ursache organisirt werden könne, die keine Erkentniß ihrer Thätigkeit habe, und damit widerlegt man sich selbst. Bayle gab ferner zu, daß ein Geschöpf ohne Erkentniß unter der Leitung Gottes gewisse Dinge eben so regelmäßig hervorbringen könne, als eine verständige Ursa-

Ursache, — eine Behauptung, die sich auch eigentlich gar nicht in Zweifel ziehen ließ; — daß aber alsdenn jedes Geschöpf ein passives Werkzeug in der Hand Gottes seyn würde. Cudworth's plastische Naturen können also nicht die wirkenden Ursachen (causae efficientes) der Organisation, sondern nur die Instrumentalursachen derselben seyn. Sie sind im ersten Momente der Bildung eines Naturdings nicht mehr eines Begriffs von ihrer Thätigkeit und dem Zwecke derselben fähig, als in allen übrigen folgenden Momenten, bis die Organisation vollendet ist; Gott muß sie also anwenden und ihre Thätigkeit regieren ohne Unterbrechung vom Anfange bis zum Ende; es folgt also nothwendig, daß sie nur passive Werkzeuge in seiner Hand sind, und Cudworth's Vertheidiger kann der Retorsion der Naturalisten nicht ausweichen, als indem er zum Argumente der Cartesianer seine Zuflucht nimmt, und dadurch sich wieder den Gegengründen aussetzt, welche dieses treffen. Das Beyspiel von den Thieren erläutert die plastischen Naturen, in dem Sinne, in welchem Cudworth diese seine Hypothese verstand und brauchen wollte, nicht. Denn wenn wir alle die Dienste erwägen, welche uns die Thiere leisten, so werden wir finden, daß in Allem, wo sie nicht durch ihre Vorstellungen geleitet werden, man sie treiben oder regieren muß, als ob sie bloße Maschinen wären. Der Streit wurde noch weiter fortgesetzt ohne Gewinn für die Untersuchung selbst; auch die Tochter Cudworth's, Madame Masham, mischte sich hinein, und meynte, Bayle sey gegen die Vorstellungsart ihres Vaters ungerecht, weil er sie nicht recht verstanden habe; beyde Parteyen blieben in den folgenden Debatten bey ihrer Ansicht, und wiederholten oder paraphrasirten nur ihre schon vorge-

brachten Erklärungen, Gründe, und Gegengründe. Leibniz trat auf Bayle's Seite.

Im J. 1705 vollendete Bayle das Werk: Reponse aux questions d'un Provincial, in drey Theilen *). Es enthielt ein Mancherley von Aufsätzen über historische, literarische, und auch über philosophische Gegenstände, dergleichen besonders in den beyden letzten Theilen vorkommen, in einer unterhaltenden populären Manier. Unter andern brauchte Bayle dies Werk zum Vehikel, seine Kritik mehrer merkwürdiger philosophischer Schriften, die damals herausgekommen waren, in's Publicum zu bringen. William King, Bischof zu Londondery, und hernach Erzbischof zu Dublin, hatte ein Werk über den Ursprung des Uebels geschrieben **), um die Schwierigkeiten zu lösen, welche die Manichäer dagegen erhoben hatten, daß sich das Uebel und Böse nicht mit der Güte und Weisheit Gottes reimen lasse, welche Schwierigkeiten auf's neue vom Bayle angeregt waren. King besaß sehr viel Verstand und Scharfsinn; er erkannte den Umfang und die Folgen jener Schwierigkeiten sehr wohl, und suchte neue Gründe aufzufinden, um sie aus dem Wege zu räumen. Als Zweck der Weltschöpfung, nahm er nicht, wie die meisten Theologen, die Herrlichkeit Gottes an, sondern: daß Gott seine Allmacht anwenden, und seine Güte habe mittheilen wollen. Die Erde ist keinesweges bloß für die Menschen geschaffen, und es ist nur Unwis-

*) Der erste Theil erschien zu Rotterdam schon 1704; die beyden folgenden 1705.

**) De origine Mali. Authore *Guilielmo King*, S. T. D. Episcopo Derensi; Dublini 1702. 8. Das Werk wurde noch in demselben Jahre zum zweytenmale gedruckt.

Unwissenheit oder menschlicher Stolz, was diesen chimärischen Gedanken erzeugt hat. Die Summe des Glücks in der Welt überwiegt die Summe des Unglücks und Elends in derselben. Ein evidenter Beweis hiervon ist die Furcht der Menschen vor dem Tode, und ihre leidenschaftliche Anhänglichkeit an dem Leben, selbst wenn sie von den schwersten Uebeln gedrückt sind, worüber sie sich bitter beklagen. Der Mensch, aus Staube geschaffen, ist nothwendig Krankheiten, der Traurigkeit, dem Schmerze u. w. unterworfen; aber die Schmerzen und Leiden sind nützlich und nothwendig zur Erhaltung des menschlichen Körpers, weil sie dem Menschen andeuten, was ihm schädlich seyn und ihn tödten könte. Das Uebel ist mit dem Guten so enge verbunden, daß beyde unzertrennlich sind. Es giebt Inconvenienzen, die nothwendige Folgen der Naturgesetze sind. Das physische Uebel ist eben so nothwendig für die Allheit der Dinge, als die Gleichheit der Durchmesser nothwendig für einen Cirkel ist. Alle diese nothwendigen Uebel können der Güte Gottes keinen Eintrag thun.

Die größte Schwierigkeit aber liegt in dem moralisch Bösen, d. i. in der schlechten Wahl des Menschen, in bösen Bestimmungen seines Willens, kurz in dem, was man Laster nennt. King bedient sich zwar der gewöhnlichen Auflösung jener Schwierigkeit, nehmlich der Freyheit; aber er giebt davon eine ganz andere Idee, als die Theologen bis dahin zu thun pflegten. Er läßt die Freyheit bestehn in dem Vermögen zu wählen, unabhängig sowohl von den übrigen Fähigkeiten des frey handelnden Subjects, als von der Qualität der Objecte; so daß jenes Vermögen nicht durch die Güte der Objecte determinirt

mduirt wird, sondern die Objecte erst gut und angenehm werden durch die Wahl und Determination des Subjects. Diese vollkomne Unabhängigkeit ist die Quelle der Glückseligkeit des Menschen, weil sie ihn zum unbeschränkten Herrn seiner Willensbestimmungen, und zum Schiedsrichter seines Schicksals macht. Gott würde folglich die Glückseligkeit des ersten Menschen in ihrer Quelle getrübt haben, wenn Er ihm nicht mit der Freyheit die Wahl dessen, was ihm gefallen würde, gelassen hätte. Durch die Freyheit mußte der Mensch aber auch fähig seyn, eine schlechte Wahl zu treffen, und in die Sünde zu verfallen.

Den Misbrauch der Freyheit konte Gott nur auf dreyerley Weise verhindern: 1) indem er kein Wesen schuf, das mit Freyheit begabt war; 2) indem er durch seine Allmacht den Misbrauch der freyen Wesen von ihrer Freyheit verhinderte; 3) indem er den Menschen in eine andere Wohnung, andere Umstände und Verhältnisse, versetzte, wo er zum Misbrauche der Freyheit gar keine Gelegenheit gehabt haben würde. Wenn nun aber keine dieser drey Arten, den Misbrauch der Freyheit zu verhindern, ausführbar war; so muß man durchaus schließen, daß die Zulassung des Bösen für die Gottheit rechmäßig war.'

Was nun die erste Art der möglichen Hinderung des Misbrauchs der Freyheit bey den endlichen Geschöpfen durch die Gottheit betrifft, so würde, wenn Gott gar keine freye Wesen geschaffen hätte, die Welt eine bloße Maschine gewesen seyn, unfähig zu irgend einer selbstständigen Handlung; denn die Materie bewegt sich nicht selbst, sondern wird bewegt. Ferner Gott hat die Welt geschaffen, um seine Vollkommenheiten zu äußern, und sich in seinen Werken zu gefallen.

len. Je mehr ein Geschöpf Gotte ähnlich ist, desto mehr ist es sich selbst genug, desto mehr muß es also auch Gotte wohlgefällig seyn. Nun ist gar nicht zu bezweifeln, daß ein Geschöpf, welches sich selbstständig bewegt, das an sich selbst Wohlgefallen findet, das fähig ist, Wohlthaten zu empfangen und zu erkennen, vortrefflicher ist, und seinem Schöpfer mehr gefallen muß, als ein Geschöpf ist, das unfähig ist, zu handeln, zu empfinden, und eine Wohlthat zu erkennen.

2) Hätte Gott seine Allmacht angewandt, um den Misbrauch der Freyheit bey den endlichen freyen Geschöpfen zu verhindern, so würden daraus noch größere Inconvenienzen entsprungen seyn, als gegenwärtig durch den nicht verhinderten Misbrauch der Freyheit bewirkt werden. Es gehört keine geringere Macht dazu, eine Handlung der Freyheit zu hindern, als den Lauf der Sonne aufzuhalten. Gott hätte ferner seine Art und Weise, die freyen Geschöpfe zu behandeln, durchaus verändern müssen, welche darin besteht, daß er sie durch Motive der Belohnung und Bestrafung in den Schranken ihrer Pflicht erhält. Was uns bey unsern Willensbestimmungen am meisten vergnügt, daß wir überzeugt sind, wir hätten uns auch nicht so bestimmen können, hätte Gott aufheben müssen. Hiermit würde der Gottheit die Ausübung einer ihrer herrlichsten Tugenden geraubt, ihre Macht nur anzuwenden, um böse Willensbestimmungen zu verhindern, wo sie ihre Weisheit am auffallendsten und bewundernswürdigsten zeigt.

3) In Ansehung der dritten Art endlich, den Misbrauch der Freyheit der freyen endlichen Geschöpfe zu verhindern, so hätte die Gottheit das ganze menschliche

liche Geschlecht vertilgen müssen, das nur geschaffen war, um diese Erde zu bewohnen.

Die Schrift King's, und noch einige andere dieselbe Materie betreffend von le Clerc, Jaques Lot, Jurieu, gaben dem Bayle zu weitern Untersuchungen und Debatten in dem oben angeführten Werke Gelegenheit. Ohne mich zunächst auf das Detail der Gründe und Gegengründe einzulassen, will ich hier nur erst das Resultat anführen, was Bayle zuletzt über jenen Punct festsetzte: 1) Vernunft und Offenbarung lehren uns deutlich, daß es nur Ein Princip aller Dinge giebt, und daß dieses unendlich vollkommen ist. 2) Die Möglichkeit, das moralische Böse und das physische Uebel beym Menschen mit den Attributen jenes einzigen unendlich vollkomnen Princips aller Dinge zu vereinigen, übersteigt die Kräfte der philosophirenden Vernunft, so daß die Einwürfe der Manichäer Schwierigkeiten zurücklassen, welche die Vernunft nicht zu lösen vermag. 3) Nichts desto weniger muß man dasjenige fest glauben, was uns Vernunft und Offenbarung über die Einheit und unendliche Vollkommenheit Gottes lehren, so wie wir durch Unterwerfung unter die göttliche Autorität die Geheimnisse der Dreyeinigkeit, der Menschwerdung Gottes u. w., glauben.

Bayle machte sich durch diesen seinen Disput über den Ursprung des Bösen und Uebels und die Theodicäe sehr viele neue Feinde, die zum Theile sich nicht bloß begnügten, ihn als einen Mann zu verschreyen, der auf die Vernichtung der Religion hinarbeitete, sondern auch als einen Statsverbrecher verdächtig zu machen. Da inzwischen Bayle's Denkart und Charakter in Holland zu gut gekannt waren, als

als daß Beschuldigungen dieser Art auf vernünftige Personen einen für ihn nachtheiligen Eindruck hätten machen können; so glaubten seine Feinde, daß sie am leichtesten ihren Zweck erreichen würden, wenn sie ihn am Englischen Hofe verleumdeten. Man that also Alles, um den Grafen von Shaftsbury gegen ihn einzunehmen. Aber diese Bemühungen waren vergeblich, da Shaftsbury persönlich Bayle'n kannte, und bey seinem Aufenthalte in Rotterdam sehr vertraut mit ihm gelebt hatte. Er ahndete die Motive der Beschuldigungen, und belustigte sich darüber im Cirkel seiner Freunde. Glücklicher aber waren Bayle's Feinde bey dem Grafen von Sunderland. Sie überredeten diesen, daß jener in seinen politischen Maximen der absoluten Monarchie geneigt sey; daß er stets die Größe Frankreichs erhebe, und die Macht der Alliirten herabwürdige, die großen Thaten ihrer Feldherrn verkleinere u. w. Diese Verleumdungen brachten bey dem Grafen eine für Bayle um so nachtheiligere Wirkung hervor, je leidenschaftlich patriotischer jener war. Durch die Vermittelung Shaftsbury's wurden indessen die Folgen der Erbitterung Sunderland's abgewandt, da es schon nahe daran war, daß Bayle auf Verlangen des Englischen Hofes die Niederlande hätte räumen müssen.

Die häufigen Angriffe, welche von allen Seiten auf Bayle gemacht wurden, der sich doch damals schon sehr dem Alter näherte, und dessen Gesundheit in einem schwächlichen Zustande war, gaben auch dem Jurieu wieder zu einem neuen Angriffe Muth. Er schrieb eine Broschüre: Le Philosophe de Rotterdam accusé, éteint, et convaincu; à Amsterdam 1706.

Hier

Hier wiederholte er seine alten so oft widerlegten Beschuldigungen; er lobte den Jaquelot, den er kurz her als der Ketzerey verdächtig verfolgt hatte, und den le Clerc, welchen er übrigens tödtlich haßte, bloß um dem Bayle wehe zu thun. Sein eigenes System der Theodicée, das er der Philosophie seines Gegners entgegensetzte, verdient hier eine kurze Auszeichnung, nicht seines innern Werthes, sondern als historische Merkwürdigkeit des Urhebers wegen: 1) Gott kann in seinen Handlungen und Rathschlüssen, und in seiner Vorsehung überhaupt keinen andern Zweck gehabt haben, als seine eigene Ehre. Hieraus folgt, daß alle Anordnungen und Einrichtungen der göttlichen Vorsehung gerecht, weise und vernünftig sind, so hart sie auch der Empfindung, und so widerstreitend sie dem Interesse des Menschen zu seyn scheinen. 2) In dem Menschen und in menschlichen Dingen ist nichts demjenigen gleich, was in Gott ist. Die Namen Wesen, Substanz, denkende Substanz, Willen, Verstand, Freyheit, Recht, Gerechtigkeit, und alle ähnliche, sind zweydeutige Namen, die in Gott das gar nicht bedeuten, was sie beym Menschen bedeuten. Es ist also eine eitle und vergebliche Mühe, das Verfahren und die Rechte Gottes in Ansehung der Menschen mit dem Verfahren und den Rechten der Menschen selbst gegen andere Menschen zu vergleichen; und alle hiervon entlehnte Argumente sind Sophismen, die keinen andern Grund haben, als Vergleichungen unter Dingen, welche sich gar nicht vergleichen lassen, Vergleichungen zwischen Gott und seinen Geschöpfen, zwischen den Rechten Gottes und denen des Menschen. 3) Was aber nach Jurieu's Meynung überhaupt entscheidend ist, d. i. das oberste Recht Gottes über seine

ne

re Geschöpfe. Diese unbeschränkte göttliche Gewalt muß dem Menschen über Alles, was ihn kränkt, ein Stillschweigen auflegen; sie muß also auch seine Vernunft befriedigen, wenn diese den Gang der Vorsehung nicht zu erklären weiß. Damit werden denn auch die profanen und gottlosen Einwürfe zu Boden geschlagen, welche der Verfasser des Dictionaire den Manichäern leiht, und die er mit so vielem Pomp auskramt. Bayle hielt es nicht weiter der Mühe werth, diese Theorie des Jurieu zu bestreiten; er hatte schon bey einer andern Gelegenheit die Uebereinstimmung seiner Vorstellungsart mit derjenigen gezeigt, welche dieser in frühern Schriften geäußert hatte, und die nunmehro von demselben lediglich aus Hasse gegen Bayle abgeändert war.

Jaquelot, dem auch Bayle's Kritik der Theorie desselben vom Ursprunge des Uebels und des Bösen und von der Möglichkeit einer Theodicäe mißfallen *) hatte, ward dadurch gereizt, sich an ihm auf

*) Die frühern Schriften Jaquelot's, die Bayle kritisirt hatte, waren: Dissertation sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette verité par l'histoire universelle de la premiere antiquité du monde; par la refutation du Système d'Epicure et de Spinosa; par les caracteres de divinité, qui se remarquent dans la religion des Iuifs, et dans l'etablissement du Christianisme. On y trouvera auſſi des preuves convaincantes de la revelation des livres sacrez; à Amsterdam. 1697. 4. — Conformité de la Foi avec la Raison: ou Defense de la Religion contre les principales difficultez repandues dans le Dictionaire h. et c. de Mr. *Bayle*; à Amsterd. 1705. Jaquelot verließ den Haag, und gieng nach Berlin, wo er Caplan des Königs von Preußen wurde. Er erklärte sich dort öffentlich für den Arminianismus, was er in Holland nicht gewagt hatte.

auf eine anderweitige Art zu rächen. Er stellte den Bayle als einen Religionsverräther überhaupt dar in einer Schrift: Examen de la Theologie de Mr. *Bayle*, repandue dans son Dictionaire critique, dans ses Pensées sur les Cometes, et dans la Reponse à un Provincial; où l'on defend la conformité de la Foi avec la Raison, contra la Reponse. Bayle setzte dieser Schrift eine andere entgegen: Entretiens de Maximé et de Themiste; ou Reponse à l'Examen de la Theologie de Mr. *Bayle* par M. *Jaquelot*. Abgerechnet, was in dieser Streitigkeit die positive Theologie angieng, so hatte Jaquelot behauptet, daß Bayle dem Menschen alle Freyheit abgesprochen habe. Dieser erinnerte hiergegen, er habe darüber gar nichts entschieden, die Freyheit des Menschen weder geleugnet, noch ihm zugesprochen, sondern es sey nur von den Einwürfen der Manichäer die Rede gewesen. In Ansehung der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, so war der Streit beyder Philosophen eine bloße Logomachie. Jaquelot wollte nicht, daß man bey Beurtheilung und Aufnahme der Religion der Vernunft ganz entsagen solle. Denn obgleich es Geheimnisse in der Religion gebe, welche die Vernunft nicht zu begreifen vermöge; so folge daraus nicht, daß diese Geheimnisse der Vernunft widersprächen: so wenig wie die Theilbarkeit der Körper in's Unendliche, und die Bewegung, der Vernunft widerstritten, wiewohl es bey diesen Lehren Schwierigkeiten gebe, die sich nicht auflösen ließen. Bayle erklärte, daß er diese Meynung Jaquelot's nie bestritten habe, daß es vielmehr auch die seinige sey, und hier also eine Widerlegung von Seiten jenes nicht nur überflüssig, sondern auch ungereimt wäre. Ueberhaupt warf er dem Jaquelot vor, daß dieser

eine

eine Ausgleichung unternommen habe, deren Niemand bedürfe. Sein Zweck sey gewesen, zu zeigen, daß man der Vernunft um der Religion willen gar nicht zu entsagen brauche. Nun wisse aber Jedermann, daß diejenigen, welche an die Dreyeinigkeit und die übrigen Geheimnisse der positiven Religion glaubten, sich darum nicht minder für vernünftig hielten, und weit entfernt, der Vernunft zu entsagen, im Gegentheile sich dabey auf philosophische Axiome stützten, die den höchsten Grad von Gewißheit und Evidenz hätten. Sie gründen sich nehmlich darauf, daß Gott nicht betriegen und auch nicht betrogen werden könne, und daß folglich sein Wort immer schlechthin geglaubt werden müsse. Die Vernunft gebrauchten sie nur, um den wahren Sinn der Schrift herauszubringen. Man wisse auch sehr wohl, daß es gar kein hinreichender Grund sey, eine Lehre zu verwerfen, weil man einsähe, daß sie großen Schwierigkeiten ausgesetzt sey. Die Erhabenheit der göttlichen Natur erlaubt nicht, sie denselben Pflichten zu unterwerfen, welche die Menschen unter einander verbinden. Alle diese Wahrheiten sind allgemein bekant, und dergleichen erwartet man also auch eben nicht von einem Schriftsteller, der die Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft darthun will. Man erwartet statt dessen, daß er zeige, wie unsere theologischen Systeme durch dieselben Maximen sich mit der Vernunft vereinigen lassen, welche die Vernunft auch den Gegnern jener darbietet, und die den Grund ihrer Einwürfe ausmachen. Die Auflösung dieser Einwürfe würde das Band seyn, das jene philosophischen Maximen und diese theologischen Hypotheſen zusammen verknüpfte. Hiervon hat Jaquelot gleichwohl nichts geleistet. Er ist über den Plan einer Ausgleichung, den man ihm zwischen ein-

gen theologischen und philosophischen Sätzen angab, so erschrocken, daß er sich gar nicht erkühnt hat, sich demselben recht zu nähern. Er wußte keine andere Partey zu ergreifen, als die philosophischen Propositionen für schlechthin falsch zu erklären, oder für solche, von denen sich bey der in Frage seyenden Materie gar kein Gebrauch machen lasse.

Noch während Bayle mit seiner Vertheidigungsschrift gegen Jaquelot sowohl als le Clerc u. a. beschäfftigt war, übereilte ihn der Tod im J. 1706 im neun und funfzigsten Jahre seines Alters. Er starb plötzlich, aber sehr sanft, nachdem er noch den Tag vorher anhaltend gearbeitet hatte, ohne daß einer seiner Freunde bey seinem Tode gegenwärtig gewesen wäre. Er hinterließ ein Vermögen an barem Gelde von zehntausend Gulden, das er größtentheils durch seinen Privatunterricht und seine Schriftstellerey erworben hatte. Von seiner ansehnlichen Bibliothek hatte er die in die Theologie und die Kirchengeschichte einschlagenden Werke seinem Freunde Basnage, und die übrigen dem Sohne seines Gönners Paets, Schatzmeister der Admiralität zu Rotterdam, vermacht. Sein Tod ward unter den Gelehrten Europa's allgemein betrauert, und selbst seine persönlichen Feinde schienen über diesen Verlust, welchen die Wissenschaften erlitten, gerührt und betroffen zu seyn.

Bayle's Geist, sein literarischer, philosophischer und moralischer Charakter, und sein Verdienst um Wissenschaft und Aufklärung, sind von den wenigsten seiner gelehrten Zeitgenossen mit der erfoderlichen Gerechtigkeit und Uneingenommenheit gewürdigt worden. Von seinen vertrautern Freunden, Zöglingen, und enthusiastischen Verehrern, deren er sowohl

unter

unter den vornehmsten Staatsmännern als den Gelehrten sehr viele hatte, zu welchen auch der beste Biograph desselben Des Maizeaux gehört, ließ sich auch ein völlig treffendes Urtheil über ihn eben so wenig, als von seinen Gegnern, besonders den Zeloten unter diesen, und von seinen persönlichen Feinden, erwarten; weil bey diesen ihre individuelle Stimmung gegen Bayle die Unbefangenheit ihres Urtheils über ihn aufhob. Auch die neuern Gelehrten, obgleich bey diesen kein persönliches leidenschaftliches Interesse mehr statt fand, sind doch nicht immer billig und gerecht gegen ihn gewesen. Am meisten hat sich Crousaz an dem Andenken Bayle's versündigt. Die Neuern haben meistens, uneingedenk dessen, was sie von ihm gelernt hatten, mehr seine literarischen Irrthümer und Versehen aufgemutzt, als seinen wohlverdienten Ansprüchen auf einen geehrten Namen bey der Nachwelt genug gethan. In seinem moralischen Charakter scheinen ungemessener Ehrgeiz, (wenn dieser gleich für die Literatur höchst wohlthätig wurde, auch von einer edlern Art war, und manche der schätzbarsten Eigenschaften im Gefolge hatte, wie Frugalität und eine rastlose nicht zu ermüdende Arbeitsamkeit); eine gewisse nicht selten muthwillige an Leichtsinn grenzende Frivolität; Unstetigkeit in der Denkart und den Maximen; Widerspruchsgeist und Hang zur Paradoxie, seine vornehmsten Fehler gewesen zu seyn, die ihn oft zu einem wirklich tadelswerthen Benehmen verleiteten, und die Ursachen vieler Verdrüßlichkeiten und Leiden für ihn wurden. Er fühlte selbst seine Ueberlegenheit an Genie, Gelehrsamkeit und Geschmack zu sehr, und bestrebte sich oft, sie auch Andern fühlbar zu machen, und zwar auf eine Art, von der nicht sowohl ihre Achtung und Bewunderung, als vielmehr ihr Neid

und Haß die Folgen seyn mußten. Sein Witz, sein Talent zur Satire, seine leichte gefällige Schreibart, sein kritischer Scharfsinn, seine gesunde speculative Vernunft, und dazu seine literarischen und historischen Kentnisse waren Waffen, die seine Widersacher demüthigten, die er aber auch mehrmal durch einen unvorsichtigen, übereilten, und zu weit getriebenen Gebrauch gegen sich selbst, und seine eigene Ruhe und Wohlfarth kehrte. Hierin hatte unstreitig die hohe Erbitterung seines ehemaligen Freundes Jurieu, der allerdings auf seine Dankbarkeit etwas rechnen durfte, und diese in seinem folgenden Betragen nicht ganz ohne Ursache vermißte, ihren ersten und vornehmsten Grund, wiewohl freylich späterhin beym Jurieu die leidenschaftlichste Eigensucht und ein an Wahnsinn streifender Fanatismus hinzukamen. Die muthwillige Frivolität Bayle's zeigt sich am unverkennbarsten in seiner anonymischen versifflirenden Schriftstellerey, die er von den frühsten Jahren an liebte, und von der er auch in reiferm Alter nur durch Schaden gewarnt abließ. Da er genöthigt war, jene Autorschaft zu verbergen, und fremde Namen der Verfasser und Verleger, fremde Druckörter anzugeben, Veranlassungen zu erdichten; so mußte er hernach, um die Erdichtung zu behaupten, sich Unwahrheiten, Verstellung, Zweydeutigkeit, in manchen seiner Aeußerungen und Handlungen gestatten, und dies Benehmen war es, was die Achtung eines Theils des Publicum's gegen ihn schwächte. Schwerlich läßt sich annehmen, wie schon oben bemerkt worden ist, daß er nicht Verfasser des Avis important aux Refugiez gewesen sey, oder daran thätigen Antheil gehabt; wiewohl er selbst dieses keck und hartnäckig ableugnete, und seine Gegner nicht den juridischen Beweis führen konten; er auch, falls er

wirk-

wirklich Verfasser oder Beförderer der Broschüre war, wohl nicht die bösen Absichten gehabt haben mag, die man ihm beylegte, und die sich vielleicht, wenn man es strenge nahm, daraus folgern ließen. Die ungünstigen Urtheile des gelehrten Publicum's mußten aber durch die Wandelbarkeit seiner Denkart, die sich weder im Theoretischen, noch im Praktischen gleich blieb, und die schon durch seine frühere Apostasie von der reformirten Religion zur katholischen, und von dieser wiederum zu jener, bestätigt zu werden schien, gar sehr bestärkt werden; denn Nichts macht leichter verächtlich, als Mangel an Consequenz nicht bloß in dem moralischen, sondern selbst in dem literarischen Charakter. Man konte in Ansehung fast keines wichtigen Gegenstandes menschlicher Forschung, namentlich der philosophischen, mit Sicherheit behaupten, was Bayle selbst persönlich für eine Meynung hege, wenn er sie auch in seinen Schriften noch so eifrig und gründlich ausgeführt, und noch so ausdrücklich bestimt und vertheidigt hatte; denn alle seine Behauptungen waren gleichsam Thesen, die er aufstellte, worüber er sich den weitern Disput vorbehielt, und die er, wenn ihm der Disput selbst oder sein Interesse bey demselben es mit sich zu bringen schienen, wieder änderte; hingegen hartnäckig, und sogar mit Sophistereyen, zu rechtfertigen suchte, sobald Andere ihre Gültigkeit in Anspruch nahmen, und dadurch seine literarische Eigenliebe anfochten.

In manche seiner gelehrten Streitigkeiten wurde Bayle freylich dadurch verflochten, daß seine literarischen Bemühungen meistens auf Kritik der Arbeiten und Untersuchungen seiner gelehrten Zeitgenossen, vornehmlich in den letztern Jahren seines Lebens, gerich-

richtet waren. Aber oft neckte er auch wohl nur, um zu necken, und zog sich literarische Händel zu, die er gar leicht hätte vermeiden können. Indessen muß man auch nicht verkennen, daß er durch diese seine Kritik und die dadurch veranlaßten Streitigkeiten der Literatur ausnehmenden Vortheil gebracht habe. Sie zeigte zuerst in einem schönen Beyspiele, wie viel die Kritik, wenn sie mit Geiste, Geschmacke und Gelehrsamkeit angewandt wird, zur Vervollkommnung der Wissenschaften und ihrer zweckmäßigen Behandlung und Darstellung beytragen könne; sie deckte manchen neuen Gesichtspunct auf, aus welchem Gegenstände betrachtet werden sollten oder könten, und aus welchem sie noch nicht betrachtet worden; sie hob die Mängel und Lücken der damaligen wissenschaftlichen Verfassung hervor, und lenkte die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf Mittel, ihnen abzuhelfen; sie berichtigte manche Irrthümer, und rügte mit Freymüthigkeit die Einseitigkeit, Anmaßung und Intoleranz mancher Schriftsteller. Bayle hat sich durch seine Kritik vorzüglich um die Literargeschichte Verdienst erworben, die damals überhaupt Lieblingsstudium der Gelehrten war; wiewohl er seinen Nachfolgern noch immer sehr viel zu verbessern übrig gelassen hat. Auch war er mit der neuern Literargeschichte vertrauter, als mit der des Alterthums. Seine Beurtheilung der damaligen Philosophie und positiven Religion, sein Kampf gegen den herschenden Aberglauben, verriethen den liberalen philosophischen Denker. Aber er gebrauchte sein Talent nur, um die Gebrechen der ältern philosophischen Systeme, die zu seiner Zeit aufgestellt waren, so wie die Unhaltbarkeit mancher Dogmen der positiven Theologie darzuthun, ohne selbst etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Man hat ihn seiner eigenen Denkart nach

für

für einen Skeptiker gehalten, und wohl nicht mit Unrecht; er hat wenigstens oft seine Vorliebe für den Skepticismus, und seinen Zweifel an der Mögsichkeit eines unwandelbaren und allgemeingültigen philosophischen Dogmatismus, deutlich genug ausgedrückt. Daher verweilt er auch am liebsten bey den Skeptikern, und seine Charakterisirungen derselben in seinem Wörterbuche machen die interessantesten Artikel desselben aus *).

*) Die besten Quellen zur Lebensgeschichte Bayle's sind seine Werke selbst, besonders seine Briefe und Streitschriften. Von den Briefen existiren zwey Sammlungen; die erste von Prosper Marchand; Rotterdam, 1712; eine zweyte vollständigere und echtere von Des Maizeaux; Amsterdam, 1729. Vor Marchand's Ausgabe steht ein Eloge des Bayle von Basnage, aus dessen Histoire des ouvrages des Savans (1706) p. 145 abgedruckt. Ein paar andere Biographieen finden sich: in den Memoires de Trevoux pour l'histoire des sciences, 1707. p. 693; und vor der englischen Uebersetzung von Bayle's Pensées sur les Cometes; 1708. Aus der letztern steht ein Auszug in den Actis Eruditorum, 1714. p. 103. Auch der Genfer Ausgabe von Bayle's Dictionaire 1712 ist eine Lebensbeschreibung desselben vorgesetzt. Diese ist berichtigt und erweitert von Masson in der: Exacte revue de l'histoire de Mr. *Bayle* et de ses ouvrages, contenant des additions et des corrections avec diverses particularitez ou anecdotes tirées de ses ecrits et de sa vie publiée en Anglois, welche nachher den Supplementen des Bayleschen Dictionaire's in der Genfer Ausgabe 1722 beygefügt ist. Die beste und vollständigste Biographie Bayle's aber ist von Des Maizeaux, und dieser bin auch ich gefolgt. Sie ist besonders herausgekommen zu Amsterdam 1730; 12, und auch der Amsterdamer Ausgabe des Bayleschen Dictionaire's, die in demselben Jahre erschien, vorgesetzt. Des Maizeaux hatte Bayle'n persönlich gekannt, und nicht nur von den Freunden desselben, sondern auch von dessen Erben Bru-

guier, aus Bayle's nachgelassenen Papieren die erforderlichen Notizen erhalten.

Die einzelnen Schriften Bayle's sind zusammen gedruckt in vier Bänden in fol. Haag 1725—1731. Außer den schon erwähnten Ausgaben des Bayleschen Dictionairs will ich noch folgende bemerken: Edit. IV. revue, corrigée et augmentée, avec la vie de l'Auteur. Par Mr. *des Maizeaux* à Amsterdam et à Leide 1730; 4 Tomes. fol. Am besten zu Amsterdam 1740; 4 T. fol. Nach dieser Ausgabe ist die deutsche Uebersetzung gemacht unter Gottsched's Aufsicht; Leipzig 1741—44 in vier Folianten. Eine englische Uebersetzung mit vielen Zusätzen erschien zu London 1734—1740 in zehn Bänden fol. — Hierher gehören auch: Dictionaire historique, ou memoires critiques et literaires concernant la vie et les ouvrages de divers personnages distingués, particulierement dans la republique des lettres, par *Prosper Marchand*; à la Haye 1758. 59. II Tomes; fol. — Nouveau Dictionaire historique et critique, pour servir de supplement ou de continuation au Dictionaire de *P. Bayle* par *I. G. Chauffepié*. A Amstd. 1750—56; 4 T. fol. — Extrait du Dictionaire de Mr. *Bayle*; à Berlin 1765; II Tomes. 8. — Außer einem deutschen Auszuge von J. J. Rambach, der zugleich manche Berichtigungen enthält, ist auch vor kurzem erschienen: Peter Bayle's philosophisches Wörterbuch, oder die philosophischen Artikel aus dessen hist. krit. Wörterbuche abgekürzt, und herausgegeben von L. H. Jakob; Halle 1796. 97. II. Theile. 8.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Isaak Newton.

Durch sein hohes Verdienst um Mathematik und Kosmophysik, mittelbar auch um die Philosophie, glänzte gegen das Ende des siebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts Isaak Newton. Er wurde gebohren im J. 1642 zu Cambridge aus einem alten edeln Geschlechte. Das große Genie, das in ihm thronte, offenbarte sich schon in seinem Knabenalter, in welchem er bereits die Werke des Euklides, des Des Cartes, Kepler, Wallis u. a. studirte, und selbst durch diese zu eigenen mathematischen Erfindungen veranlaßt wurde. Sein Lehrer in der Mathematik war Isaak Barrow. Im J. 1667 erhielt er die Magisterwürde, ward Mitglied des Dreyeinigkeits-Collegiums, und bald darauf Professor der Mathematik zu Cambridge. Weil Newton in Ansehung seiner wissenschaftlichen Bildung den Knaben ganz verleugnet hatte, so pflegte man ihn mit dem Nile in Aegypten zu vergleichen, von dem man eben so wenig wisse, wie er ein so großer Strom werde, als vom Newton, wie er sich seine bewundernswürdigen Einsichten so früh erworben habe. Man wandte den Vers des Lucan auf ihn an: Non licuit populis parvum te, Nile, videre. Im J. 1688 ward Newton im Namen der Universität zu Cambridge Mitglied des Englischen Parlements, und hielt sich als solches gewöhnlich zu London

don auf. Er war einer der ersten auswärtigen Gelehrten, welche die Akademie der Wissenschaften zu Paris unter ihre Mitglieder aufnahm, und die Akademie der Wissenschaften zu London erwählte ihn zu ihrem Präsidenten, welche Ehrenstelle er auch bis an seinen Tod bekleidete. Als Statsmann erhielt er die oberste Aufsicht über das Englische Münzwesen: eine Stelle, die ihm sehr einträglich war; daher er auch ein ansehnliches Vermögen hinterließ. Neben seinen bürgerlichen und politischen Geschäfften arbeitete er mit außerordentlicher Anstrengung als Schriftsteller, und man muß über seinen Fleiß und die Spannung seiner Geisteskräfte erstaunen, wenn man nur einigermaßen eine Idee davon hat, was zur Hervorbringung von Werken der Art gehört, wie er sie lieferte. Ungeachtet dieser Anstrengung erreichte er dennoch ein Alter von fünf und achtzig Jahren. Er starb an den Folgen einer Urinverhaltung im J. 1727. Sein Leichenbegängniß war höchst prachtvoll. Die Lords des Oberhauses trugen den Sarg auf ihren Schultern zum Grabe, und seine Asche ruht itzt in der Westmünsterabtey neben den Ueberresten der Könige und der größten Männer seiner Nation *).

Schwerlich hat es je einen Gelehrten, und vollends einen Philosophen, gegeben, dessen Ruhm so ausgebreitet, und dessen Verdienst so einstimmig anerkannt worden wäre, wie es bey Newton der Fall war. Die Engländer haben ihn nicht nur während sein

*) Wir haben eine Lebensbeschreibung Newton's, von einem Ungenannten: The life of *Isaac Newton*; London 1728. 12; ferner eine schöne Lobschrift auf ihn von Fontenelle, die in dessen Werken T. III steht, und auch in's Englische übersetzt ist.

seines Lebens, sondern auch bis itzt, als einen Theil ihrer Nationalehre betrachtet. Die Ursache hiervon lag hauptsächlich darin, daß seine großen Erfindungen entweder selbst mathematische waren, oder, sofern sie die Kosmophysik betrafen, doch sich auf mathematische Gründe stützten, und daher apodiktische Gewißheit und Evidenz hatten, die ihnen einen bleibenden Werth, und ihrem Urheber einen bey seinen Zeitgenossen und bey der Nachwelt unbestreitbaren und dauernden Ruhm verschafften. Hätte Newton ein neues System speculativer Philosophie aufgestellt, so würde sein Ruhm eben so schwankend und transitorisch, und das Urtheil über sein Verdienst eben so verschieden gewesen seyn, wie bey andern Philosophen, die neue Gebäude der Speculation errichteten. Zur richtigen Würdigung seines Verdienstes, und um hier nicht in die, besonders den Engländern, gewöhnliche Uebertreibung zu fallen, muß man auch gar sehr darauf Rücksicht nehmen, was Newton's Vorgänger und Zeitgenossen im Felde der Kosmophysik und höhern Mathematik geleistet haben, wodurch seine eigenen Entdeckungen vorbereitet und erleichtert wurden.

Die Erfindungen Newton's sind mehr Gegenstände der Geschichte der mathematischen Disciplinen und der Physik, als der Geschichte der Philosophie. Hier will ich nur seine Theorieen der Schwere, und des Lichts und der Farben, im Allgemeinen berühren.

Im J. 1666 wüthete eine tödtliche Seuche in London und der umliegenden Gegend, und Newton begab sich deßhalb nach seinem Geburtsorte Cambridge. Einst sah er Früchte von den Bäumen fallen, und ward dadurch veranlaßt, über die Ursache

des

des Falles derselben nachzudenken. Er schloß auf eine Kraft, welche diesen Fall bewirken müsse; und da die Erfahrung zeigt, daß dieselbe zwar überall wirksam ist, aber doch stärker oder schwächer, je größer oder geringer die Entfernung des fallenden Körpers vom Mittelpuncte der Erde ist: so versetzte er jene Kraft in den Mittelpunct der Erde als Anziehungskraft, oder in Beziehung auf die Körper, die angezogen werden, als Centripetalkraft oder Schwere. Newton schloß weiter, daß diese Kraft nicht bloß auf die Oberfläche der Erde eingeschränkt seyn könne, sondern sich über die ganze Athmosphäre ausdehnen müsse bis zum Monde, da die Bahn des Mondes als Trabanten der Erde nicht in demselben Verhältnisse zu dieser bleiben würde, wenn nicht die anziehende Kraft der Erde oder die Mittelpunctstrebende Kraft des Mondes dieses bewirkte. Indessen kann die Schwerkraft nicht die einzige seyn, welche das Verhältniß des Mondes zur Erde bestimt, weil, wenn sie die einzige wäre, der Mond in gerader Linie auf die Erde herabfallen würde. Newton schloß also noch auf eine andere der Schwere entgegengesetzte Kraft, die sogenannte Mittelpunctfliehende oder Centrifugalkraft, durch die der Mond in einer der Schwere entgegengesetzten Richtung gehalten und am Fallen gehindert wird. So beruht die elliptische Bewegung des Mondes um die Erde auf zwey entgegenstehenden Kräften, der Centripetal- und Centrifugalkraft, von denen jene den Mond zurückhält, daß er sich nicht in den unendlichen Raum verliere, diese, daß er nicht auf die Erde herabstürze, sondern in seiner elliptischen Laufbahn beharre. Zwischen der Mittelpunctfliehenden und Mittelpunctstrebenden Kraft ist der Unterschied, daß die Geschwindigkeit der erstern gleichför-

mig,

mig, hingegen die Geschwindigkeit der letztern veränderlich ist nach Beschaffenheit der Maßen und der Entfernungen. Eben jene Grundkräfte bestimmen nun auch die elliptischen Bahnen der Monden des Jupiter und des Saturn um diese Planeten, der Erde mit den übrigen Planeten um die Sonne, und der Sonne um ihren eigenen und den gemeinschaftlichen Schwerpunct.

Nachdem Newton auf diese Weise die Gesetze der Bewegung unsers Sonnensystems aus dem gegenseitigen Verhältnisse der Centripetal- und Centrifugalkräfte erklärt hatte; so wandte er eben diese Erklärungsart auf das Universum an, so weit es nur ein Gegenstand unserer Anschauung ist. Wie der Mond von der Erde, und die Erde nebst den Planeten von der Sonne angezogen werden; so wird wiederum die Sonne und unser ganzes Planetensystem von dem Sternensysteme angezogen und dieses von jenem. Alle Himmelskörper also ziehen einander an, und werden von einander angezogen, nach Beschaffenheit ihrer Maßen und Entfernungen. Es gilt hier aber ein Recht des Stärkern, wie unter den Völkern der Erde. Die Theilchen, aus denen die einzelnen Himmelskörper zusammengesetzt sind, drücken sich wechselseitig über dem gemeinschaftlichen Schwerpuncte, und auf gleiche Weise drücken sich die Sonne und die Planeten wechselseitig, und das Sonnensystem und die Sternensysteme. So setzte Newton die allgemeine Schwere zur Beherscherin der irdischen und himlischen Natur ein, und entwickelte weiter die Regeln, nach denen sie mit despotischem Scepter regiert. Newton begegnete auch den Schwierigkeiten, welche mit seiner Theorie verbunden zu seyn schienen, und

und welche die bisherigen Kosmophysiker sich vergeblich zu lösen bemüht hatten. Er zeigte, wie die Abweichungen des Mondes, so wie die scheinbare Unordnung in den Bewegungen der übrigen Planeten eine nothwendige Folge der allgemeinen Gravitation wären. Eben so klärte er aus seiner Theorie die Anticipation der Aequinoctien, die Nutation der Erde, die kugelartige gegen die Pole zu abgeplattete Gestalt der Erde, die Ebbe und Fluth, die Lehre von den Kometen auf. Seine Entdeckung, die Gestalt der Erde betreffend, die er auf seiner Studirstube aus theoretischen Gründen machte, wurde hernach durch absichtlich angestellte Messungen bestätigt *).

So wie Newton gewissermaßen die Lehre von den Himmelskörpern, ihrem gegenseitigen Verhältnisse und den Gesetzen ihrer Bewegung, ganz umgeschaffen hatte; so leistete er auch dasselbe, nur vielleicht nicht ganz mit demselben Glücke, in Ansehung der Theorie des Lichts. Er leitete in eine ganz dunkle Kammer durch eine kleine Oeffnung einen feinen Sons

*) Newton's Werke sind gesammelt unter folgendem Titel: *Isaaci Newtoni* Opera quae exstant omnia. Commentariis illustravit *Sam. Horsley* L. L. D. R. S. S. Rev. adm. in Chr. Patri Roberto Episc. Londin. 1779-85; Voll. V. 4. Hierher gehören besonders: Philosophiae naturalis principia mathematica. Diese erschienen zuerst zu London 1687. 8; hernach zu Cambridge 1713. 4; zu Amsterdam 1714 und 1723. Zur Erläuterung können dienen: Physices elementa mathematica experimentis confirmata, sive Introductio ad philosophiam Newtonianam. Auctore *Guilielmo s'Gravesande*; Lugd. Bat. 1791—21; Tomi II. 8. — Elemens de la philosophie de *Newton* mis à la portée de tout le monde, par Mr. de *Voltaire*; à Amsterdam 1738. 8. nouv. ed. à Lausanne 1773. 8, und in Voltaire's Werken.

Sonnenstrahl, ließ denselben durch ein Prisma gehen, und richtete ihn an die entgegengesetzte Wand. Der Strahl, ehe er durch das Prisma gegangen war, bildete einen cirkelrunden weißen Fleck; hingegen nachdem er durch das Prisma gegangen, bildete er einen mehr langen als breiten Fleck, in welchem sich mehrere Farben und Cirkel darstellten. Newton zog hieraus den Schluß, daß der durch das Prisma gegangene Strahl nicht mehr mit dem vorherigen homogen sey, sondern eine Sammlung anderer kleinerer Strahlen ausmache, die sich verschieden formten und colorirten. Das Rothe am untern Theile des Flecks war das weniger Brechliche; dann folgten das Orange, das Gelbe, das Grüne, das Hellblaue, das Dunkelblaue, und zuletzt das Violblaue, welches das Höchste und am meisten Gebrochene war, außer den anderen unendlichen Stufen von Zwischenfarben unter den sieben Hauptfarben. Nach diesen und vielen anderen Erfahrungen setzte Newton als Resultat fest, daß das Licht aus unendlich vielen Strahlen zusammengesetzt sey, verschiedentlich brechbar, und beständig colorirt, woraus die Farben und ihre unendlich mannichfaltigen Abstufungen entstehen.

Newton entdeckte ferner eine andere merkwürdige Eigenschaft des Lichts, die Reflexibilität desselben. Vermöge dieser sind die mehr oder weniger brechbaren Strahlen auch mehr oder weniger reflectibel. Verschiedentlich reflectirt von den Gegenständen, die zur Reflexion verschiedentlich geschickt sind, geben sie diesen eine verschiedene Farbe. Durch neue Experimente zeigte sich weiter, daß sich das Licht breche, ehe es von einem Medium zum andern übergeht; daß es sich reflectire, ohne die Oberfläche der Körper zu

berühren, von denen man gewöhnlich glaubt daß es zurückgeworfen werde, daß selbst zuweilen in dem leeren Raume Reflexionen des Lichts erfolgen. Noch eine andere Eigenschaft des Lichts nahm Newton wahr, die sogenannte Diffraction oder Inflexion desselben, vermöge deren sich das Licht, wenn es von einem Körper in seinem Laufe aufgehalten wird, von seiner geraden Linie ablenkt, und zu diesem Körper hinneigt. Er zeigte zugleich, daß nicht die Körper mit vielen und weiten Poren durchsichtig seyen, wie man bis dahin meinte, sondern daß im Gegentheile die Körper mit engen Poren den Durchschein verursachten. Da hier nun die Reflexibilität und Reflexibilität des Lichts entdeckt waren; so gab dies Veranlassung, auf die Verbesserung der Teleskope zu denken, die schon bisher von Mehrern vergeblich versucht war, weil man die Natur des Lichts nicht gekannt oder verkannt hatte. Newton dachte darauf, ein Teleskop durch Reflexion auszuführen, wodurch die Abweichungen der Refraction des Lichts gehoben würden. Sehr berühmt ist das von ihm selbst verfertigte Teleskop, welches fünf Fuß lang war, und doch alle andere, selbst von hundert und drey und zwanzig Fuß, übertraf, und die Gegenstände größer und deutlicher darstellte. Er versuchte auch Mikroskope mittelst der Reflexion des Lichts. Durch Newton's Theorie des Lichts wurde übrigens auch der Ursprung der Farben des Regenbogens erklärt, worüber die ältern Physiker so mancherley Hypotheses ersonnen hatten, von denen keine befriedigend und erschöpfend war *).

So

*) *Isaaci Newtoni* Optica, sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis libri tres. Latine

So kühne Schritte aber auch Newton zur Erweiterung und Vervollkommnung der Physik that, wobey er sich auf sichere Erfahrung stützen, und rechnen und messen konte; so bescheiden und selbst furchtsam war er in Ansehung metaphysischer Untersuchungen. Was die Principien der Natur betrift, so wagte er nicht, das Wesen derselben zu bestimmen. Er blieb bey der Materie stehen, als dem letzten Gegebenen, und philosophirte über ihre Eigenschaften, Kräfte, Wirkungen, und die Verbindungen derselben, ohne nach dem Wesen der Materie selbst zu fragen, da sich dieses in der Erfahrung nie offenbart. Er forschte den Gesetzen nach, unter welchen sich die Anziehungskraft äußert, ohne sich auf die Untersuchung einzulassen, was diese selbst oder wie sie möglich sey. Eben so wenig wagte er Behauptungen über die Natur des Lichts an sich selbst. Aus seinem merkwürdigen Ausrufe: O Physik, hüte dich vor der Metaphysik! kann man schließen, daß er alle für die Vernunft mögliche wahre und brauchbare Erkentniß auf das Gebiet der Erfahrung eingeschränkt habe. Ueber die letzten Gründe der Erscheinungen bekannte er offenherzig seine Unwissenheit, und war jedem metaphysischen Dogmatismus abgeneigt. Auch dies verräth die gesunde Vernunft des großen Mannes. So viel er selbst beygetragen hätte, die gesetzliche Ordnung, welche das Universum beherscht, aufzuhellen; so war er doch der Meynung, jene sey weder beständig noch sicher genug, daß sie nicht von Zeit

Latine reddidit *Sam. Clarke*; accedunt ejusdem Auctoris tractatus duo de speciebus et magnitudine figurarum curvilinearum latine scripti; Londini 1707. 4. 1719. 4. Englisch zu London 1704. 8.

Zeit zu Zeit die Hülfe und Verbesserung der Gottheit erfodere; eine Meynung, die Einigen seiner berühmtesten Zeitgenossen sehr anstößig schien. Er selbst aber folgerte daraus: daß bloß der freye und allmächtige Wille Gottes, als des absoluten Schöpfers und Beherrschers des Universum's, so wie der Ursprung, so auch die Regel des Universum's sey. Seine mathematischen Principien schloß er mit folgender erhabener Schilderung der Gottheit: "Die Harmonie und das Wunder der Ordnung auf der Erde, im Meere, und am Himmel, stammen nicht her von mechanischen Ursachen, auch nicht von Weltseelen; sondern von der Macht, der Weisheit, Willkühr und Herrschaft des obersten Regenten, Gottes, welcher darum nicht selbst die Welt, der Raum und die Dauer ist; sondern nothwendig, ewig, unermeßlich, unendlich, allgegenwärtig, seiner Macht und seinem Wesen nach ganz gleich und ähnlich sich allein, ganz Verstand, ganz Kraft und Handlung, aber nicht nach Art der Menschen, vielmehr in göttlicher Höhe, verborgen dem Blicke des Sterblichen, und nur in Wirkungen und Wohlthaten zur Erweckung unserer Verehrung und Tugend geoffenbart. Eine ähnliche Stelle über die Gottheit beschließt seine Optik.

Newton's System von der Schwere und vom Lichte war in der Natur der Dinge und den Gesetzen des menschlichen Verstandes zu fest begründet, als daß es hätte widerlegt werden können. Aber dennoch fehlte es an Bestreitern desselben nicht. Besonders ward seine Optik angefochten, da diese nicht gleich vollständig erschien, sondern zuerst in den Transactionen von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu London im J. 1672 im Grundrisse dem Publicum vorgelegt

gelegt wurde. Da Newton hier manche seiner Sätze auf Experimente baute, so fanden Einige diese Experimente falsch, weil sie dieselben unrichtig anstellten; Andere beriefen sich auf Experimente, aus denen das Gegentheil der Newtonschen Resultate erhellen sollte. Dieser Widerspruch ward indeß bald gehoben, da die öftere und richtigere Wiederholung der Experimente die Newtonsche Theorie bestätigte, und die Anhänger Newton's die Irrthümer aufdeckten, welche bey den Einwürfen der Gegner zum Grunde lagen. Auch klärte das kurz nachher vollständig erschienene Werk Newton's über die Optik manche Dunkelheiten auf.

Einen besondern Hang hatten die Gelehrten jener Zeit, in den Werken großer und berühmter Zeitgenossen, zumal wenn diese neue und wichtige Wahrheiten enthielten, Plagia aufzuspüren, und diesen oder jenen Vorgänger, oft aus dem entferntesten Alterthume, aufzusuchen und anzugeben, der nicht nur bereits dasselbe gelehrt, sondern dem es der neuere Schriftsteller unredlich entwandt habe. Diese boshafte Art des Angriffs, das letzte Zufluchtsmittel aller Schwachköpfe, die den Ruhm eines Zeitgenossen gerne verdunkeln möchten, und es durch Gründe, oder eigenes Verdienst, nicht zu thun vermögen, ward auch von Mehrern gegen Newton unternommen. So sollte die Theorie von der Centripetal- und Centrifugalkraft schon in allen den Systemen der alten Kosmophysiker vorkommen, wo entgegengesetzte Kräfte als Principien des Entstehens und Verschwindens der Erscheinungen angenommen werden. Die Entdeckung der sieben Hauptfarben durch die verschiedene Brechung und Zurückwerfung des Lichts sollte Newton vom

Pythagoras und Plato erborgt haben. Die Erfindung des Newtonschen Teleskops maaßten sich ebenfalls Andere an, welche sie früher gemacht haben wollten. Indessen waren alle diese Vorwürfe von der Art, daß ihre Nichtigkeit in die Augen fiel, und so konten sie auch dem Ruhme Newton's keinen Eintrag thun.

Die Versuche, welche Newton außerhalb dem Gebiete der Mathematik und Physik zur Erweiterung und Vervollkommnung der wissenschaftlichen Erkentniß machte, mislangen ihm, und können itzt nur als Grenzbezeichnungen der besondern wissenschaftlichen Fächer angesehen werden, in welchen er wirklich groß war. Er bewies hier einen Mangel an antiquarischer und historischer Gelehrsamkeit, an Kritik und geläutertem Geschmacke, und eine Eingeschränktheit des Urtheils, die man nicht von ihm hätte erwarten sollen. Unter den Gegenständen, welchen die Gelehrten damals großen Fleiß widmeten, war die alte Chronologie einer der vornehmsten. Auch Newton wagte es, ein neues System der Chronologie aufzustellen, das er auf die wenigen astronomischen Beobachtungen des Argonauten Chiron gründete, und dessen eigenthümliches Resultat war, daß die Epoche von der Erschaffung der Welt bis auf Christus um fünfhundert Jahre verkürzt werden müsse. Das System fand bald an Hardouin, Freret, Warburton u. a. Gegner, und war an sich selbst so unhistorisch, daß sich schwerlich ein Gedächtniß desselben erhalten haben würde, wenn nicht Newton der Urheber gewesen wäre *). Noch abentheuerlicher waren

Mew-

*) Newton's Fundamenta chronologiae erschienen zu London 1714.

Newton's Erklärungen der Weissagungen Daniels und der Apokalypse *). Er machte sich zuerst ein Verzeichniß der prophetischen Wörter und bildlichen Redensarten, und legte ihnen eine Bedeutung bey, die sich auf wirkliche Begebenheiten in der folgenden Weltgeschichte bezog. Dieser Deutung gemäß legte er hernach den Inhalt der Weissagungen selbst aus. Zur Entschuldigung Newton's ist inzwischen nicht zu vergessen, daß sein chronologisches Werk wider seinen Willen herauskam, und nicht von ihm für das Publicum bestimt war. Man hätte also unstreitig für den Ruhm des Verfassers besser gesorgt, wenn man es der Vergessenheit übergeben hätte. Sehr albern ist übrigens der Schluß, welchen Agatopis so Cromaziano zum Vortheile seiner Kirche aus den exegetischen Verirrungen Newton's zieht, daß der freye Geist, die Schrift nach Willkühr auszulegen, auch die vortrefflichsten Philosophen unter den Protestanten verdorben habe, und daß man also, wie er stillschweigend zu verstehn giebt, die Auslegung der Bibel der Autorität der Kirche anheimstellen müsse.

Dritter Abschnitt.

Geschichte des Lebens und der Philosophie des Leibniz.

Ist Newton der Stolz der Britten, so ist Leibniz der Stolz unsers Vaterlandes. Gottfried Wil-

*) *Isaaci Newtoni* Annotationes in Vaticinia Danielis, Habacuci et Apocalypseos. Londini 1713. Wichtige Papiere Newton's wurden noch bey seinen Lebzeiten durch einen Zufall verbrannt. Den Streit desselben mit Leibniz wegen der Ehre der Erfindung der Analysis des Unendlichen werde ich weiter unten berühren.

Wilhelm Leibnitz wurde gebohren zu Leipzig im J. 1646. Sein Vater Friedrich Leibniz, den er aber früh verlor, war daselbst Professor der Philosophie. Seine ersten Studien betrafen die alte classische Literatur, zu der er eine entschiedene Vorliebe hatte, und nachher, wie es die Sitte seiner Zeit mit sich brachte, giengen sie in Polyhistorie über; daher er in der Folge, da sein Genie geeignet war, eine große Masse vielfacher Kentnisse zu umfassen, nicht bloß als Philosoph und Mathematiker, sondern auch als Jurist, als Historiker, als Naturforscher erscheint. Unter den Gelehrten in Leipzig, mit denen Leibniz in vertrauterer Verbindung stand, und die am meisten auf seine Bildung einwirkten, verdient vorzüglich Jakob Thomasius, der Vater des hernach ungleich berühmter gewordenen Christian Thomasius, genannt zu werden. Diesen benutzte Leibniz am meisten in seinen Studien der Philosophie, und der Unterricht desselben trug dazu bey, daß er unter den Philosophen des Alterthums die Pythagoreer und Platoniker allen übrigen vorzog, so wie denn auch manche Spuren von der philosophischen Vorstellungsart dieser Parteyen, in seinem Systeme bemerklich sind. Von Leipzig begab sich Leibniz nach Jena, und hatte hier unter andern den berühmten Mathematiker und philosophisch mystischen Schwärmer Erhard Weigel zum Lehrer, von welchem er auch angeleitet wurde, einen Synkretismus der alten und neuern Philosophie zu versuchen, der ihm inzwischen nicht gelingen wollte. Von Jena kehrte er wieder in seine Vaterstadt zurück, und vertheidigte hier unter dem Vorsitze von Jakob Thomasius eine Abhandlung: De principio individui, worin er sich für die Nominalisten gegen die Thomisten erklärte. Er beschäftigte

sich

sich hernach eine Zeitlang fast ausschließlich mit der Jurisprudenz, und gab im J. 1664 Quaestiones philosophicas ex jure collectas heraus. In eben dem Jahre aber erschien auch eine wichtigere und merkwürdigere Schrift von ihm unter dem Titel: Ars combinatoria, worin er aus arithmetischen Principien die Lehre von der künstlichen Verbindung der Zahlen und Begriffe entwickelte, und den Nutzen derselben für die Wissenschaften zeigte. Am Ende hatte er eine mathematische Demonstration des Daseyns Gottes angehängt.

Ungeachtet aller dieser von ihm gegebenen Proben seines Genies und seiner Gelehrsamkeit wurde Leibnitz dennoch auf eine sonderbare Weise in Leipzig gekränkt. Er wollte Doctor der Rechte werden; allein man wies ihn ab, aus unbekannten Ursachen, vielleicht weil man ihn noch für zu jung hielt. Hierüber unwillig entfernte er sich von Leipzig, und begab sich nach Altorf, wo er die juristische Doctorwürde ohne Schwierigkeit erhielt, und eine Abhandlung De casibus perplexis in jure schrieb, die mit Beyfalle aufgenommen wurde. Man bot ihm in Altorf eine Professorstelle an, die er aber ablehnte, weil er überhaupt der akademischen Lebensart abgeneigt war. Von Altorf gieng Leibniz nach Nürnberg, wo er mit einer Gesellschaft Adepten durch eine listige Täuschung derselben in Verbindung kam, und von dieser sogar einen Gehalt empfieng, um Auszüge aus alchemistischen Büchern zu machen. Jedoch blieb er in diesem Verhältnisse nicht lange. Es lernte ihn der Baron von Boineburg, Canzler in Maynz, kennen, und dieser bewog ihn, in Maynz die Stelle eines Canzleyraths anzunehmen. Leibniz verfaßte hier den für Juristen so merkwürdigen Tractat: Nova methodus do-

cendae discendaeque jurisprudentiae cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia (Francof. 1668. 12), worin er heilsame Vorschläge zur Verbesserung und zweckmäßigeren Einrichtung des Studiums der römischen Jurisprudenz that, die erst in unsern Tagen befolgt zu werden anfangen. Ueberhaupt war Leibniz damals mehr Jurist und Publicist, als Philosoph, wie es auch sein Beruf und sein Verhältniß mit dem Herrn von Boineburg nicht anders zuließen. Er vernachlässigte indessen über seinen publicistischen Beschäfftigungen die Philosophie nicht ganz. Von dem Werke des Marius Nizolius: De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, besorgte er eine neue Ausgabe mit Anmerkungen und Abhandlungen über einzelne philosophische Materien. Im J. 1670 wurde Leibniz zuerst mit dem Herzoge Johann Friedrich von Braunschweig Lüneburg bekant; er blieb aber noch vorerst in Maynz. Ein paar kleine Schriften, die er damals verfaßte: Theoria motus concreti, und Theoria motus abstracti, die schon die Keime seiner Monadologie enthielten, und von denen er jene der Akademie der Wissenschaften zu London, diese der Akademie zu Paris, widmete, brachten ihn mit beyden Societäten in Verbindung.

Im J. 1672 bekam Leibniz von seinem Gönner, dem Baron von Boineburg, den Auftrag, sich mit dem Sohne desselben und auch gewisser politischer Angelegenheiten wegen nach Paris zu begeben. Diese Reise war ihm höchst erwünscht, und für seine Studien außerordentlich belohnend; denn es ist entschieden, daß er erst durch diesen seinen Aufenthalt in Paris seine wissenschaftliche Bildung vollendete.

Ins-

Insbesondre veranlaßte sein Umgang mit dem großen Mathematiker und Naturforscher Christian Huygens, daß er sich mit größerm Eifer auf die höhere Mathematik legte, auf welche er bis dahin noch nicht so viel Fleiß gewandt hatte. Er lebte in Paris vier Jahre. Da aber der Baron von Boineburg starb, und der Sohn desselben nicht mehr eines Führers bedurfte, so dachte er darauf, Frankreich zu verlassen. Nach dem Fontenelle würde er in Paris angestellt worden seyn, wenn nicht seine protestantische Religion es gehindert hätte.

Im J. 1676 reiste Leibniz zum erstenmale nach England. Er hatte schon seit geraumer Zeit einen vertrauten literarischen Briefwechsel mit Newton, Collins, Oldenburg u. a. unterhalten. Der letztere, welcher Secretair der Societät der Wissenschaften zu London war, öffnete ihm den Weg zu den wichtigsten und interessantesten Bekantschaften. Da aber auch der Kurfürst von Maynz gestorben war, und seine Besoldung ihm nicht mehr ausbezahlt wurde, so sahe er sich genöthigt, England zu verlassen. Er kehrte wieder nach Paris zurück, wo er mehr Mittel zu seinem Unterhalte vorzufinden hoffen konte. Zugleich wandte er sich an den Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, und bat ihn um Unterstützung. Dieser Fürst ernannte ihn sofort zum Hofrathe und Bibliothekar in Hannover, und zwar mit der Erlaubniß, so lange in fremden Ländern leben zu dürfen, als es ihm gefallen würde. Schon in London hatte Leibniz die Idee einer Machina arithmetica gefaßt; gegenwärtig führte er dieselbe in Paris aus, und legte die Beschreibung der arithmetischen Maschine dem Colbert vor, den die

Lite-

Literatur damals mit dem edelsten Enthusiasmus begünstigte. Dies hatte zur Folge, daß Leibniz unter die auswärtigen Mitglieder der französischen Akademie der Wissenschaften aufgenommen wurde. Hierauf begab er sich noch einmal nach England, um seine mathematischen Arbeiten und Entdeckungen auch Englischen Gelehrten mitzutheilen.

Von dort reiste Leibniz durch Holland nach Hannover, wo er sich im Jahr 1677 niederließ. Auch um den Hannövrischen Stat hat er sich mannichfaltige Verdienste erworben. Er hat die Königl. Bibliothek in Hannover geordnet, und viel zu ihrer Bereicherung gewirkt, unter andern durch den Ankauf der Bibliothek des Martin Fogel, eines gelehrten Hamburgischen Arztes. Er hat ferner mehrere vortheilhafte Einrichtungen in dem Bergbaue auf dem Harze veranlaßt, z. B. mehrere Maschinen, um die wilden Wasser abzuleiten, die dem Bergbau so große Schaden thaten. Auf eine andere Art nützte er dem Hannövrischen Hause bey dem Friedensschlusse, der zu Nymwegen verhandelt wurde. Der französische Hof wollte nur den Kuhrfürsten das Recht zugestehen, Gesandte zu schicken, aber nicht den übrigen deutschen Fürsten, und damals ruhte die Kuhrwürde auf dem Hannövrischen Hause noch nicht. Leibniz bewies also unter dem angenommenen Namen Fürstener in einer besondern Schrift (*Caesarini Furstenerii* tractatio de jure supprematus ac legationis principum Germaniae) das Gegentheil. Der wahre Verfasser dieses Buchs blieb lange unbekant; man legte es bald dem Esaias Pufendorf, bald dem Ezechiel Spanheim, bald Andern, bey, und Leibniz selbst hat sich auch niemals zum Verfasser desselben

den öffentlich bekannt, vielleicht um die Kuhrfürstlichen Höfe, mit deren einigen er in näherer Verbindung stand, nicht zu beleidigen.

Merkwürdiger als diese Umstände ist für die Geschichte der Wissenschaften, daß er im J. 1677 die Differentialrechnung erfand. Er meldete diese seine große Erfindung dem Newton in einem Briefe vom 12ten April des bemeldeten Jahres. Der letztere hatte schon vorher ihm seine Entdeckung der Fluxionsrechnung angezeigt, und ihm diese selbst auf eine räthselhafte Art in einem Anagramme communicirt. Es entstand also eine lebhafte Streitigkeit zwischen ihm und Newton, und zwischen den Englischen und Deutschen Mathematikern überhaupt, welchem von beyden großen Männern, dem Leibniz oder Newton, die Ehre der Erfindung der Rechnung des Unendlichen eigentlich gebühre. Die Akademie der Wissenschaften zu London setzte eine Commission nieder, um den Streit zu untersuchen und zu entscheiden. Die Resultate der Untersuchung sind gedruckt in folgendem Werke: Commercium epistolicum Dr. *Joan. Collins* et aliorum de analysi promota jussu Reg. Soc. in lucem editum (Londini 1712. 4), welche Schrift an die berühmtesten Europäischen Gelehrten damals vertheilt wurde. Die Commission entschied: daß nicht Leibniz, sondern Newton, der erste Erfinder der Differentialrechnung gewesen sey. Hierüber beschwerte sich Leibniz aufs lebhafteste; er behauptete, daß man seine Briefe verstümmelt, zum Theile untergeschlagen habe; daß er das Anagramm, was ihm vom Newton zugeschickt worden, möglicherweise nicht habe verstehen können, da er hingegen dem letztern seine eigene Entdeckung umständ-

ständlich und aufrichtig gemeldet habe. Die neuern, besonders deutschen, Mathematiker, sind darin einstimmig, daß Leibniz wenigstens mit eben dem Rechte für den Erfinder der Differentialrechnung gehalten werden könne, wie Newton.

Im J. 1683 fieng Otto Mencke in Leipzig an, die Acta Eruditorum herauszugeben. Leibniz vereinigte sich mit ihm, und daher finden sich mehrere seiner wichtigsten Aufsätze, Briefe u. w. in dieser Sammlung, so wie auch in mehreren französischen Zeitschriften, an denen er Theil nahm. Besonders trug er hier zuerst seine eigenthümlichsten philosophischen Ideen vor. Ein Auftrag des Herzogs Ernst August, des Nachfolgers von Johann Friedrich, die Geschichte des Braunschweig-Lüneburgischen Hauses auszuarbeiten, unterbrach inzwischen vorerst diese philosophischen Beschäfftigungen. Leibniz machte auf Kosten des Herzogs eine literarische Reise durch Franken, Schwaben, Bayern und Oesterreich, um hier in den Klöstern und Bibliotheken die Quellen zu sammeln, deren er für seine Absicht bedurfte. Da das Braunschweigische Haus vom Hause Este in Italien abstammt, so reiste er auch nach Italien, um hier, wo möglich, neue Nachrichten und Documente aufzufinden. Er benutzte aber seine Reise nicht allein zu diesem Zwecke, sondern suchte auch für seine anderweitigen Studien Vortheil davon zu ziehen. Man muß über die rastlose Thätigkeit des Mannes erstaunen, wenn man seine Aufsätze in den Actis Eruditorum aus dieser Periode, so wie die Briefe, welche er während der Reise geschrieben, und die zum Theile sehr gelehrten Inhalts sind, erwägt. Die vornehmsten Früchte der Reise waren: die Sammlung der Scriptores rerum

Bruns-

Brunsvicensium, die Leibnitz herausgab; und der Codex juris gentium diplomaticus, worin er die authentischen und bis dahin noch nicht gedruckten Actenstücke von öffentlichen Tractaten, Friedensschlüssen, und andern öffentlichen Negotiationen vom XI. Jahrhunderte an bekannt machte.

Nach Beendigung dieser historischen Studien wandte sich Leibnitz wieder zu den philosophischen über. Es erschienen die berühmtesten Schriften über seine Monadologie, und sein System der prästabilirten Harmonie. Das Werk Locke's über den menschlichen Verstand veranlaßte die Nouveaux Essays sur l'entendement humain, die aber bey Leibnitzens Lebzeiten nicht herauskamen. Ein Verdienst von anderer Art, wiewohl es ebenfalls die Literatur betraf, erwarb sich Leibnitz dadurch, daß er der Geister der Akademie der Wissenschaften zu Berlin wurde. Er hatte bey seinem Aufenthalte zu London und Paris häufig Gelegenheit gehabt, zu bemerken, wie viel solche Institute zur Erweiterung der menschlichen Erkentniß, und zur Unterhaltung und Belebung des Eifers für dieselbe beytrügen. Er glaubte also mit Recht, daß auch in Deutschland eine solche Einrichtung von den vortheilhaftesten Wirkungen seyn müsse. Zu dem Ende bewog er Friedrich I, den neuen König von Preußen, auch hierin das Beyspiel Ludwig's XIV. von Frankreich nachzuahmen, und eine Gesellschaft von Gelehrten in seiner Residenz zu vereinigen, die bloß für die Wissenschaften lebten. Er wurde in diesem Unternehmen von der vortrefflichen Gemahlin des Königs, Sophie Charlotte, einer gebohrnen Hannöverischen Prinzessinn, und persönlichen Freundinn von Leibnitz, auf's thätigste unter-

terstützt, und es kam wirklich zu Stande. Die Akademie ward gestiftet im Jahr 1702, und Leibniz selbst abwesend zum Präsidenten derselben ernannt. Was in Berlin gelungen war, hoffte Leibniz auch in Dresden ausführen zu können, zumal da August I, zugleich König von Polen, die Wissenschaften sehr liebte und begünstigte. Vielleicht würde auch hier der Zweck vollkommen erreicht worden sein, wenn der unglückliche Krieg, in welchen König August mit Carl XII. verwickelt war, unterbrach und vereitelte den Plan. Im Jahr 1710 gab Leibniz seinen Essay de Theodicee heraus. Im folgenden Jahre hatte er das Glück, dem Russischen Kayser Peter dem Großen persönlich bekannt zu werden. Er unterhielt sich mit diesem Monarchen an mehrern Orten, zu Torgau, zu Pyrmont, zu Herrenhausen bey Hannover, und bekam von ihm seitdem eine jährliche ansehnliche Pension. Nicht lange hernach wurde er auch vom Kayser Carl VI. auf Empfehlung des Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig zum Reichshofrathe ernannt. Er begab sich nach Wien, und kam hier in eine vertraute Verbindung mit dem Prinzen Eugen von Savoyen, mit dem Hofcanzler, Grafen von Sinzendorf, und andern berühmten Männern jener Zeit. Gleichwohl kehrte er bald von Wien nach Hannover zurück, und zwar gab dazu die Veranlassung, daß der Kuhrfürst von Hannover den Englischen Thron bestieg. Leibniz soll mehrere Schriften verfaßt haben, welche sich auf die damaligen politischen Angelelegenheiten bezogen. Er starb 1716 im siebzigsten Jahre seines Alters an den Folgen eines Blasensteines, mit denen sich gichtische Anfälle verbanden.

Unstreis

Unstreitig war Leibnitz eines der größten wissenschaftlichen Genies der neuern Zeit. Seinem Zeitgenossen Bayle war er nicht nur an Mannichfaltigkeit der Kentnisse — denn als Mathematiker und Jurist ist Bayle gar nicht mit ihm zu vergleichen — sondern auch als mehr systematischer Kopf, und als Mann von consequenterem literarischen und moralischen Charakter weit überlegen; und selbst was die Leichtigkeit der Schreibart, auch im Französischen, und die Ausbildung des Geschmacks betrifft, so stand er hierin dem Bayle entweder gar nicht, oder nur sehr wenig nach. Zwischen ihm und Newton läßt sich nur eine Parallele ziehen, soferne beyde Mathematiker und Physiker waren; denn Newton konte sich übrigens als Gelehrter durchaus nicht mit Leibnitz messen. Dasselbe Verhältniß existirt, wenn man ihn mit Locke vergleicht; beyde waren als Philosophen Einer des Andern würdig, ob sie gleich aus entgegengesetzten Standpuncten philosophirten; aber in Ansehung anderweitiger wissenschaftlicher Kentnisse ist es dem Locke selbst schwerlich eingefallen, die Ueberlegenheit Leibnitzens verkennen zu wollen. Es ist auch in dem literarischen Charakter des Letztern einer der wesentlichsten und rühmlichsten Züge, daß er für jede Gattung menschlicher Kentnisse Sinn und Empfänglichkeit hatte, sich mit gleichem Eifer mit allen beschäfftigte, und mit bewundernswürdiger Leichtigkeit vom Studium der einen zum Studium der andern übergieng. Daher kam auch sein rastloses Bestreben, das Gebiet der Wissenschaften überhaupt weiter anzubauen, und in seinem Innern zu vervollkommnern, und er hat von dieser Seite um die wissenschaftliche Literatur der Deutschen insbesondre unsterbliches Verdienst. Gelehrte aller Art fanden in ihm

einen Gönner und Beförderer ihrer Untersuchungen, der keine Arbeit scheute, durch die er glaubte, ihnen nützlich zu seyn, und zur Aufklärung der Gegenstände, denen sie etwa ihren Fleiß widmeten, beytragen zu können. Niemand hat vielleicht jemals einen ausgebreitetern Briefwechsel geführt, als Leibniz; was freylich damals den Gelehrten noch ein nothwendigeres Bedürfniß war, als es itzt ist, wo nicht leicht ein Gelehrter Resultate seines Nachdenkens und seiner Forschungen im Pulte verschließt, oder eigene ihm merkwürdig scheinende Ideen und Ansichten dem Publicum vorenthält, anstatt daß damals bey der Eingeschränktheit des Buchhandels die Gelehrten einander Vieles nur durch Briefe mittheilten und mittheilen konten. Eine Frucht des universellen literarischen Sinnes, welchen Leibniz hatte, war, daß er sich über manche herschende Vorurtheile seines Zeitalters, die sich auf literarische Gegenstände bezogen, erhob, weil er diese besser und gründlicher kennen gelernt hatte, als man sie gewöhnlich zu kennen pflegte. So nahm er sich der scholastischen Philosophie an, weil sie zu sehr herabgesetzt wurde. Er trug kein Bedenken, geradehin zu erklären, daß die ältern Scholastiker manche der neuern Philosophen an Scharfsinne, Gründlichkeit, Bescheidenheit und Enthaltsamkeit von unnützen Fragen weit überträfen; daß zwar die Scholastik viel Abgeschmacktheiten und Albernheiten enthalte, daß aber auch echtes Metall unter den Schlacken vorkomme, welches nur gesondert werden müsse. Eben so billig beurtheilte er manche der neuern Philosophen, die von Andern zu einseitig und oft illiberal verurtheilt wurden, z. B. den Hobbes, Spinoza, u. a.

Inzwi-

Inzwischen hatte die Polyhistorie auch bey Leibniz den Nachtheil, welchen sie immer zu haben pflegt, und wodurch sie solchen Köpfen, welche die Natur nicht mit seinem Genie ausstaffirte, oder die nicht so einen unermüdlichen Fleiß haben, so verderblich wird. Kästner sagt von ihm sehr treffend: Leibniz füllte sein Gedächtniß mit Allem an, was jemals war geschrieben worden; da lagen Wahrheiten, halbrichtige Sätze, und Irrthümer unter einander. — "Er entdeckte neue Länder; aber es mangelte ihm an Geduld und Zeit zur Erkundigung derselben." — Was er deswegen außer dem Gebiete der Mathematik, Physik und Philosophie geleistet hat, ist größtentheils von der Nachwelt vergessen worden, oder hat erst einer strengen Sichtung und Läuterung bedurft. Selbst seiner Philosophie, soweit sie die seinige heißen kann, sieht man es an, daß sie die Philosophie eines Polyhistors und Polypragmon ist. Sie ist nicht so wohl ein Produkt einer freyen selbstständigen prüfenden Speculation, wie bey seinen Zeitgenossen, dem Des Cartes, Spinoza, Hobbes, Locke u. a.; als vielmehr ein Resultat verglichener und geprüfter älterer Systeme, ein Eklekticismus, dessen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen suchte, wodurch sie das Ansehn eines originalen Systems erhielt. Auch hat er die Philosophie immer nur desultorisch bearbeitet, so wie sich ihm die Veranlassungen dazu darboten, ohne das Ganze derselben als ein zusammenhangendes System in erfoderlicher Bündigkeit und Vollständigkeit darzustellen. Die praktische Philosophie, ohne welche die theoretische sich nie vollenden läßt, hat er fast ganz vernachlässigt. Wie er über diese dachte, läßt sich nur aus einzelnen hier und dort zerstreuten Aeußerungen in seinen Schriften und Briefen abnehmen; die

aber zeigen, daß er kein bestimtes Moralsystem hatte, oder daß wenigstens von ihm auf die Vollendung eines solchen es nicht angelegt war. Ueberhaupt war es ein großer Fehler der Metaphysiker dieser Zeit, daß sie auf die nothwendige Verbindung der theoretischen und praktischen Philosophie gar keine oder zu wenig Rücksicht nahmen. Durch den transscendentalen Schein der Gründlichkeit seiner eigenen philosophischen Vorstellungsart im Gebiete der Metaphysik würde Leibnitz nicht geblendet worden seyn, wenn er diese mehr mit Muße und Ruhe überdacht, und in ihren Gründen und Folgen reiflicher erwogen hätte. Er hätte alsdenn zum mindesten das Halb-Wahre und Halb-Falsche derselben, das er doch wohl selbst zuweilen bey manchen Einwürfen seiner Gegner geahndet haben mag, deutlicher eingesehen *).

Der Antheil, welchen Leibnitz an der Cultur der Philosophie nahm, läßt sich auf drey Hauptstücke zurückführen: seine Theorie von der Natur des menschlichen

*) S. Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie; von Carl Günther Ludovici; Leipzig 1737; 2 Theile. 8. — Leben des Herrn von Leibnitz, von Lamprecht; Berlin 1740. 8. — Geschichte des Herrn von Leibnitz. Aus dem Französischen des Ritters von Jaucourt, nebst einigen Anmerkungen; Leipzig 1757. 8. — Eloge de *Leibniz*, qui a remporté le prix de l'academie de Berlin; par Mr. *Bailly*; 1769. 4. — Lobschrift auf Gottfried Wilhelm Freyherrn von Leibnitz; in der Königl. teutschen Gesellschaft zu Göttingen vorgelesen von Abr. Gotthelf Kästner; Altenburg, 1769. 8. — Versuch über das Leben Leibnitzens. Von Michael Hißmann; Münster 1783. 8. — Leben des Freyherrn von Leibnitz in Klein's Leben und Bildnissen der großen Teutschen B. I.

lichen Erkenntnißvermögens, seine Monadologie, und seine Theodicée. Von diesen macht die Monadologie sein eigentliches originales philosophisches System aus, mit welcher auch die Theorie des Erkenntnißvermögens, und die Theodicée in genauer Beziehung stehen. Die Theorie des Erkenntnißvermögens, wie sie Leibniz aufstellte, will ich hier noch nicht charakterisiren, da sie der Lockischen unmittelbar entgegengesetzt war, sondern erst, wenn ich die letztere erörtere, in Vergleichung mit welcher sie nur ganz verständlich werden kann.

Hier will ich zuvörderst einer logischen Untersuchung Leibnizens erwähnen aus seiner Abhandlung: Meditationes de cognitione, veritate et ideis, die zuerst in den Actis Eruditorum erschien, und womit er seine Reforme der Philosophie gleichsam ankündigte. Er erklärte hier den formellen Unterschied der Ideen, je nachdem sie dunkel oder klar, deutlich oder verworren, anschauend oder symbolisch seyen. Er zeigte die Nothwendigkeit, nicht bloß bey Nominalerklärungen stehn zu bleiben (gegen Hobbes und dessen Anhänger), sondern vorzüglich die Möglichkeit des Gegenstandes zu untersuchen, um sich vor ungültigen Schlüssen zu verwahren. Hierbey ließ er unentschieden, ob der Mensch fähig sey, seine Begriffe bis auf die ursprünglichen Möglichkeiten (possibilia prima) oder die ganz unauflöslichen Begriffe zu zergliedern. Hingegen that er dar, wie leicht der Cartesianische Grundsatz von der Evidenz, daß dasjenige wahr sey, was klar und deutlich wahrgenommen werde, gemißbraucht werden könne. Denn Menschen, die übereilt urtheilen, glauben oft, etwas klar und deutlich wahrgenommen zu haben und einzusehen, was sie doch in der That nur dunkel und verworren erkannten. Der

Grundsatz läßt sich also nicht eher mit Sicherheit anwenden, als bis Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniß anderweitig bestimmt sind, aus denen man sich von der Wahrheit dieser überzeugen kann; und so ist er auch unnütz, weil er ein höheres Kriterium voraussetzt, und an sich selbst die Gültigkeit der Urtheile nicht verbürge. Statt des Cartesianischen Grundsatzes sind die Regeln der allgemeinen Logik besser, um die Wahrheit einer Erkenntniß zu beurtheilen. Dieser bedienen sich auch die Mathematiker, die nichts für wahr annehmen, als was genaue Erfahrungen lehren, und was aus nothwendigen Prämissen durch richtige Schlüsse abgeleitet wird. Die Philosophen müssen also hierin den Mathematikern nachahmen. Es folgt hieraus, daß keine zur Einsicht in die Wahrheit von Schlußsätzen nothwendige Prämisse übergangen oder ausgelassen werden dürfe, und daß alle Prämissen entweder schon vorher bewiesen seyn müssen, oder doch nur hypothetisch gelten, in welchem letztern Falle auch die Schlußfolge nur hypothetisch ist. Zugleich ist hier Pascal's Regel zu empfehlen, alle irgend dunkle Ausdrücke zu erklären, und alle irgend zweifelhafte Sätze zu beweisen.

Leibniz berührte hier auch das Resultat der Philosophie des Malebranche, dem er außerdem noch eine besondere Untersuchung gewidmet hat: daß wir alle Dinge in Gott sehen. Er äußerte, daß dies eine alte, und wenn sie gehörig verstanden werde, gar nicht verwerfliche Meynung sey. Wenn wir inzwischen auch Alles in Gott sehen, so muß die Seele doch auf jeden Fall eigenthümliche Ideen haben, die nicht gleichsam Bilder der Gegenstände, sondern Affectionen oder Modificationen des Gemüths sind, welche

che den Objecten entsprechen, die wir in Gott wahrnehmen. Diese Modificationen oder Gedanken folgen zwar in unserm Geiste einer auf den andern, und wechseln unaufhörlich; aber da die Gegenstände in Gott vorhanden sind, so sind die Ideen derselben, auch wenn wir sie noch nicht wirklich denken, in unserer Seele enthalten, etwa so wie die Statue des Herkules im rohen Marmor enthalten ist. In Gott aber müssen nothwendig nicht nur die Idee der absoluten und unendlichen Ausdehnung wirklich vorhanden seyn, sondern auch die Ideen aller und jeder Figuren, da diese nichts weiter als Modificationen der absoluten Ausdehnung sind. Wenn wir Farben oder Gerüche wahrnehmen, so nehmen wir freylich nichts Anders wahr, als Gestalten und Bewegungen. Aber diese sind in unserer Wahrnehmung so mannichfaltig und so klein, daß die Seele in ihrem gegenwärtigen Zustande nicht vermag, sie im Einzelnen zu unterscheiden und mit Deutlichkeit zu erkennen. Daher bemerkt sie nicht, daß ihre Wahrnehmung bloß aus unzähligen Wahrnehmungen der kleinsten Figuren und Bewegungen zusammengesetzt sey *).

Die Monadologie des Leibniz enthielt folgende Hauptsätze: Erstlich: Die Monaden sind einfache Substanzen, aus denen zusammengesetzte entstehen können. Sie heißen einfach, weil sie gar keine Theile haben. Es muß aber einfache Substanzen geben, weil es zusammengesetzte giebt; denn die zusammengesetzte Substanz ist nichts Anderes, und kann nichts Anderes seyn, als ein Aggregat von einfachen.

*) *Leibnitii* Opp. T. II. P. I. p. 14. ed. Du Tens.

fachen. Ohne einfache Realprincipien können die zusammengesetzten Substanzen unmöglich irgend eine Realität enthalten, und so läßt sich überhaupt folgern, daß, wenn keine Monaden existiren, auch überall keine Dinge existiren können. Den Namen Monaden gaben dem Leibniz die Natur der Gegenstände und das Beyspiel der Alten an die Hand. Denn so wie die Einheit der Quell und Grund der Zahlen ist, die bloß aus zusammengesetzten Einheiten bestehn; so sind auch die einfachen Elemente (Monaden) die Principien aller Erscheinungen der Natur d. i. allet zusammengesetzten Dinge. Der Einfluß der Pythagoreisch-Platonischen Philosophie auf das Leibnizische System ist schon hier unverkennbar; nur daß Leibniz die Monas nicht in dem Sinne nahm, wie die Pythagoreer, und Materie und Form auf sie zurückführte. Er entlehnte hier von den Pythagoreern bloß den Namen, womit sie das Einfache überhaupt bezeichneten. In einem Briefe an Hansch sagt er einmal: Pulcherrima sunt multa Platonis dogmata, objectum sapientiae esse substantias simpliees, quae a me monades appellantur, et semel existentes semper perstant. Die Monaden des Leibniz dürfen also auch nicht mit den Atomen des Epikur verwechselt werden. Jene sind reelle Einheiten, ohne Theile, die Gründe aller Thätigkeiten (Kräfte), die ersten absoluten Principien aller zusammengesetzten Substanzen, in welche also auch diese zuletzt aufgelöst werden können. Leibniz verglich die Monaden auch mit mathematischen Puncten, nur daß er ihnen wahre Realität beylegte; er nennt sie deßwegen metaphysische Puncte, substantielle Formen, die dasselbe seyen, was Aristoteles mit dem dunkeln Namen Entelechieen bezeichnet habe.

Zwey-

Zweytens: Wo keine Theile sind, da ist auch weder Ausdehnung, noch Figur, noch Theilbarkeit. Insofern können die Monaden für die wahren Atomen gelten (der etymologischen Bedeutung des Wortes nach), und für die wahren letzten Elemente der Dinge. Aus diesem Grunde ist auch niemals eine Auflösung der Monaden zu fürchten, und es läßt sich nicht denken, wie sie auf eine natürliche Art untergehen könten. Eben so wenig läßt sich eine natürliche Entstehung derselben begreifen, weil Alles, was entsteht, durch Zusammensetzung entsteht; bey den Monaden aber keine Zusammensetzung möglich ist. Die Monaden können also nicht anders entstehen, als in einem Augenblicke durch eine Schöpfung, und sie können nicht anders untergehen, als durch Vernichtung.

Drittens: Es läßt sich nicht erklären, wie eine Monade in ihrer innern Beschaffenheit durch irgend ein anderes Ding verändert werden könne. Denn weder eine Substanz, noch ein Accidens, kann in eine Monade, da sie gar keine Veränderung von Theilen zuläßt, eindringen. Indessen müssen doch den Monaden gewisse Bestimmungen (Qualitäten) zukommen, weil sie sonst keine Dinge seyn würden. Ferner jede Monade muß auch von jeder andern verschieden seyn, indem es nicht zwey Dinge geben kann, von denen das eine mit dem andern genau und durchaus dasselbe wäre, und bey denen gar keine innere Verschiedenheit gefunden würde. Diese Behauptung Leibnizens ist sein berühmter Satz des Nicht zu unterscheidenden (Principium identitatis indiscernibilium), nach welchem alle Dinge verschieden seyn müssen, weil sie sonst nicht unterschieden werden könten; denn identische Dinge

sind indiscernibilia. Zur Bestätigung dieses Satzes beruft sich Leibniz auch auf die Erfahrung, welche niemals zwey durchaus gleiche und identische Dinge zeigt: was bey Erscheinungen in der That unmöglich ist, da diese zum mindesten durch den Ort, in welchem sie sich befinden, getrennt, und also numerisch verschieden sind.

Viertens: Jedes erschaffene Ding ist der Veränderung unterworfen, folglich auch die erschaffene Monade, und zwar wird jede derselben unaufhörlich verändert. Da aber eine äußere Ursache auf den innern Zustand der Monade durchaus nicht einwirken kann; so folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden aus einem innern Principe derselben hervorgehen müssen, und daß in diesem innern Principe der Veränderungen das Wesen der Kraft bestehe. Außer dem Principe der Veränderungen muß es aber auch in der Monade ein gewisses Schema dessen geben, was verändert wird, und welches so zu sagen die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit der Monaden ausdrückt. Dieses Schema befaßt die Mannichfaltigkeit in der Einheit. Denn jede natürliche Veränderung geschieht Gradweise; etwas wird in dem Dinge verändert, und etwas bleibt; es muß also auch in der Monade eine Pluralität der Affectionen und Relationen statt finden, obgleich jene keine Theile hat. Der transitorische Zustand, welcher die Mannichfaltigkeit der Veränderungen in der Einheit der Monade enthält und darstellt, ist das, was man Perception nennt. Diese Perception ist ohne Bewußtseyn (sine conscientia). Sie ist nichts anders als der Zustand, in welchem sich die Monade befindet, indem sie von einer Veränderung zu der andern übergeht. Die Thätigkeit

keit des innern Princips der Monade, wodurch die Veränderung geschieht, oder der Uebergang von einer Perception zur andern, kann ein Streben (appetitus) genannt werden. Obgleich die Monade vermöge dieses Strebens nicht immer ganz zu der Perception gelangen kann, nach welcher sie strebt, so erreicht sie doch allemal etwas davon, und gelangt auf diese Art wenigstens immer zu neuen Perceptionen. Durch mechanische Gründe können die Perceptionen der Monaden nicht erklärt werden, das heißt, nicht aus den Figuren und Bewegungen der Monaden, weil die Monaden keine Theile haben, die auf einander gegenseitig einwirken. Außer den Perceptionen und dem Wechsel derselben ist in den Monaden nichts weiter enthalten, und alle und jede innere Thätigkeit dieser besteht lediglich in Perceptionen. Man kann daher allen erschaffenen, einfachen Substanzen oder Monaden den Namen Entelechieen beylegen, weil sie eine gewisse Vollkommenheit (το εντελες) besaſſen, und eine gewisse Selbstgenugsamkeit (αυταρκεια) haben, wodurch sie selbst die Quellen ihrer innern Thätigkeit sind. Insoferne sind sie gleichsam unkörperliche Automate.

Anmerk. Wenn Alles Seele heißen kann, was im allgemeinen Sinne Perceptionen und ein Streben danach hat, so können alle erschaffene einfache Substanzen oder Monaden auch Seelen genannt werden. Da aber, wie sich gleich zeigen wird, zwischen der Perception und Apperception ein wesentlicher Unterschied ist, weil die letztere eine höhere Qualität ausmacht, die nicht allen Monaden eigen ist; so ist es besser, von den erschaffenen einfachen Substanzen überhaupt den Namen Monaden oder Entelechieen zu brauchen, und den Namen Seelen nur

nur denen Monaden beyzulegen, welche nicht bloß Perceptionen, sondern auch Apperceptionen haben. Wenn nehmlich die Perceptionen der Monade zugleich mit Bewußtseyn verbunden sind, so sind sie Apperceptionen. Dies ist aber nur bey den Thieren und allen endlichen vernünftigen Intelligenzen, also auch den Menschen, der Fall. Daher lassen sich alle Monaden in dunkel vorstellende (ohne Bewußtseyn) und in deutlich vorstellende (mit Bewußtseyn) eintheilen. Jene sind die sogenannten leblosen Dinge, diese die lebendigen und vernünftigen. Die letztern unterscheiden sich von den erstern nur durch den verschiedenen Grad der Vollkommenheit, und durch eben diesen unterscheidet sich auch der Mensch von der Gottheit. Man sieht hieraus, in welchem Sinne Leibniz, bey der Voraussetzung, daß die Monaden unaufhörlich vorstellen (Perceptionen haben), den Satz nahm: daß es Vorstellungen ohne alles Bewußtseyn gebe. In der Ohnmacht, der Betäubung, dem tiefen Schlafe, ist die Seele, was das Bewußtseyn betrifft, gar nicht von den übrigen Monaden verschieden; aber sie hat doch immer Perceptionen. Die Betäubung entsteht, wenn eine übergroße Menge schwacher Perceptionen eintritt, wobey nichts mit Deutlichkeit unterschieden wird. Dieser Zustand kann den Seelen als solchen auf einige Zeit den Tod zuziehen. Ferner: So wie jeder gegenwärtige Zustand der Monade eine natürliche Folge des vorhergehenden ist, so daß der gegenwärtige mit dem künftigen gleichsam schwanger ist; so müssen wir auch nothwendig, wenn wir aus einer Betäubung erwachen, und uns unserer Perceptionen selbst bewußt werden, gewisse Perceptionen unmittelbar vorher gehabt haben, wiewohl wir uns derselben nicht bewußt waren. Denn eine Per-

ception kann natürlicherweise nur aus einer andern Perception entstehen, so wie die Bewegung natürlicherweise nur aus einer andern. Wenn wir also in unsern Perceptionen niemals etwas mit Deutlichkeit unterscheiden könten, so würden wir in einer immerwährenden Betäubung seyn, und gerade dies ist der Zustand der Monaden schlechthin und, überhaupt (monadum nudarum).

Sechstens: Durch das Gedächtniß (memoria) erhalten die Seelen ein Bewußtseyn der Folge ihrer Vorstellungen, welches der Vernunft ähnelt, aber doch gar nicht mit dieser einerley ist. Daher die Thiere, wenn sie ein Object wahrnehmen, von welchem sie schon einmal eine ähnliche Perception gehabt haben, mittelst des Gedächtnisses eben dasselbe erwarten, was vorher mit dieser Perception verbunden war, und zu gleichen Sensationen und Begierden, wie damals, gestimt werden. Die Menschen handeln, wie die Thiere, soferne die Folge der Perceptionen nur von dem Gedächtnisse begleitet wird; sie gleichen hierin den empirischen Aerzten, deren Praxis nicht auf wissenschaftlicher Theorie beruht.

Siebentens: Was den Menschen specifisch von dem Thiere sondert, ist die Erkentniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten. Dadurch wird der Mensch der Vernunft und der wissenschaftlichen Einsicht fähig, und erhebt sich zur Erkentniß seiner selbst und der Gottheit. Eben dies ist es, was in uns die vernünftige Seele, oder der Geist, heißen kann. Eben dieser Erkentniß der nothwendigen Wahrheiten und der Abstraction derselben verdanken wir es, daß wir zu Acten der Reflexion fähig sind, und unser eigenes Ich sowohl, als das, was sich

auf

auf dieses Ich bezieht, im Denken zu unterscheiden vermögen. Wir können uns deßwegen selbst denken als Wesen, die über das Ding überhaupt denken, über die Gottheit, und die einsehen, daß das, was in uns beschränkt ist, in dieser unbeschränkt seyn müsse. Diese Reflexion gewährt uns auch die vorzüglichsten Gegenstände unserer Schlüsse. Alle unsere Schlüsse stützen sich auf zwey Grundsätze: a) dem Satze des Widerspruchs, wodurch wir das als falsch beurtheilen, was einen Widerspruch enthält, und das absolute Gegentheil des Falschen als wahr; b) dem Satze vom zureichenden Grunde, wodurch wir einsehen, daß nichts wirklich geschehen oder existiren, also auch kein Satz wirklich wahr seyn könne, wenn nicht ein zureichender Grund vorhanden ist, warum es so und nicht anders sey. Ist die Wahrheit nothwendig, so kann der zureichende Grund derselben durch Analyse gefunden werden, indem wir dieselbe in einfachere Begriffe und Sätze auflösen, bis wir zu den letzten Grundbegriffen gelangt sind, die sich nicht weiter auflösen lassen. Es giebt einfache Grundbegriffe, die nicht weiter definirt werden können. Es giebt Axiome, Postulate, oder erste Grundprincipien, die nicht bewiesen werden können und keines Beweises bedürfen. Dergleichen sind die identischen Sätze.

Siebentens: Einen zureichenden Grund müssen aber auch alle zufällige Wahrheiten, Ereignisse und Dinge im Universum haben. Da nun keine unendliche Reihe von Zufälligkeiten angenommen werden darf, weil hierbey die Vernunft sich im Unendlichen verliert; so muß es eine Substanz geben, die der letzte zureichende Grund aller vorhandenen Dinge und ihrer Verbindung im Universum ist, und diese ist Gott.

Die

Diese Substanz, da sie der höchste, nothwendige, einzige und allgemeine Grund alles Vorhandenen ist, und nichts außer ihr seyn kann, was nicht von ihr abhienge, kann durchaus keine Schranken haben, sondern muß alle möglichen Realitäten in sich fassen. Gott ist demnach die absolute unendliche Vollkommenheit, und alle Geschöpfe können ihre Vollkommenheiten nur von Gott haben; anstatt daß sie ihre Unvollkommenheiten ihrer eigenen Natur verdanken, vermöge deren sie endliche und der Aufnahme einer unbeschränkten Vollkommenheit unfähige Wesen sind.

Achtens: In Gott ist nicht nur der Grund und Quell aller Existenz, sondern auch aller Realität oder alles dessen, was möglicherweise zur Realität gelangen kann. Daher ist der Verstand Gottes auch der Quell aller ewigen Wahrheiten und Ideen, und ohne Gott würde überhaupt keine Möglichkeit wirklich werden; überall nichts existiren, und auch die Existenz keines Dinges nöthig seyn. Gott als das nothwendige Wesen hat allein den Vorzug, daß, wenn Er möglich ist, Er auch nothwendig existirt. Und weil nichts seine Möglichkeit hindert, indem er unbeschränkt ist, und keine Negation, keinen Widerspruch enthält, so ist auch dies allein hinlänglich, um die Existenz Gottes a priori zu erkennen. Die letztere bewies Leibniz auch aus dem Daseyn der ewigen Wahrheiten. Eben so läßt sich die Existenz Gottes aus der Existenz zufälliger Dinge darthun, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in einem nothwendigen Wesen haben können, welches wiederum den Grund seiner Existenz in sich selbst hat. Hierbey ist aber zu bemerken, daß die ewigen Wahrheiten deßwegen, weil sie von Gott abhangen, doch nicht willkührlich

lich sind, oder durch den Willen Gottes bestimt werden, wie Des Cartes, Poiret u. a. damals behaupteten. Nur die zufälligen Wahrheiten werden durch den Willen Gottes bestimt. Hingegen die nothwendigen haben ihren Grund im göttlichen Verstande, und sind das innere Object desselben.

Neuntens: Gott ist die absoluteste ursprüngliche Einheit, oder die Urmonas, durch welche alle erschaffene Monaden hervorgebracht sind. Leibniz vergleicht die Schöpfung der Monaden mit einer Ausstrahlung (Fulguration) aus der Gottheit. Alle erschaffene Dinge haben ihre Natur und Existenz durch die Ideen, welche von ihnen im göttlichen Verstande vorhanden sind: ein Satz, welchen Leibniz aus der Platonischen Philosophie entlehnte, und nur nach seinem Systeme modificirte, wiewohl er sich nicht mit der erfoderlichen Deutlichkeit hierüber erklärte. Seine eigenen Worte sind (Causa Dei th. VIII.): Actualia dependent a Deo, tum in existendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus, sed etiam a voluntate. Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, vt radius continuo a sole prodit; etsi creaturae aeque ex Dei essentia, neque necessario promanent. Die Existenz der endlichen Geschöpfe war also nicht nothwendig; ihr Daseyn wurde durch den freyen Willen Gottes bestimt, und ihr Wesen, sofern sie endliche Geschöpfe sind, ist nicht mit dem göttlichen Wesen identisch, oder aus demselben genommen.

Zehn-

Zehntens: Gott hat Allmacht, welche der Quell aller Dinge ist; Er hat Erkenntniß, welche die Ideen als Urbilder der Dinge enthält; Er hat endlich einen Willen, welcher Veränderungen bewirkt, oder eine Schöpfung endlicher Dinge nach dem Principe des Besten. Eben diese Eigenschaften entsprechen dem, was in den erschaffenen Monaden das Subject oder die Fähigkeit wahrzunehmen und zu begehren ausmacht. Nur sind in Gott jene Attribute absolut unendlich oder vollkommen; in den erschaffenen Monaden sind sie beschränkt, nach dem Grade der Vollkommenheit, welche diese haben.

§

Elftens: Ein Geschöpf handelt außer sich, sofern es unvollkommen ist. Daher wird der Monade Thätigkeit zugeschrieben, sofern sie deutliche Perceptionen (Apperceptionen) hat, und Leiden, sofern ihre Perceptionen bloß dunkel sind. Ein Geschöpf ist vollkommner, als das andere, darin, daß wir in jenem etwas finden, welches als der Grund von den zufälligen Veränderungen in diesem betrachtet werden kann; und deßwegen sagen wir, daß jenes auf dieses einwirke. Gleichwohl ist bey einfachen Substanzen der Einfluß der einen auf die andere nur idealisch, weil er keine Wirkungen hervorbringen kann, außer durch die Dazwischenkunft der Gottheit, indem in den göttlichen Ideen das Verhältniß der einen Monade zur andern fodert, daß Gott bey der Schöpfung das Verhältniß aller Monaden zu einander angeordnet habe. Denn da keine Monade auf das Innere der andern physisch einzuwirken vermag; so giebt es kein anderes Mittel (außer der Anordnung der Gottheit), wodurch die eine von der anderen abhängig werden könte. Die Thätigkeiten

und Leiden der Geschöpfe sind also wechselseitig. Wenn Gott zwey Monaden vergleicht, so findet er in einer jeden die Gründe, wodurch er bewogen wird, die eine der anderen anzupassen, und folglich mit dem thätigen Principe einer Monade das Leiden einer andern in ein harmonisches Verhältniß zu setzen.

So wie aber die Möglichkeit der Dinge in den göttlichen Ideen unendlich ist, und von allen möglichen Dingen eines nur wirklich existiren kann; so muß auch nothwendig für die göttliche Auswahl des möglichen Dinges, das zur Wirklichkeit kommen soll, ein zureichender Grund vorhanden seyn, warum Gott gerade dieses Ding und kein anderes zur Wirklichkeit gelangen läßt. Dieser Grund der göttlichen Auswahl kann nur in den Graden der Vollkommenheit angetroffen werden, welche diese Welt enthält; da jedes mögliche Ding gleichsam ein Recht hat, seine Existenz zu fodern, nach dem Grade der Vollkommenheit, die es enthält. Hierin liegt auch die Ursache, daß immer das Bessere existirt, welches Gott durch seine Weisheit erkennt, durch seine Güte wählt, und durch seine Allmacht zur Wirklichkeit bringt. Dies ist das Princip und Fundament des berühmten Satzes in der Leibnizischen Philosophie: daß Gott von allen Welten, die möglich waren, die beste gewählt und hervorgebracht habe (Optimismus).

Zwölftens: Aus dem harmonischen Verhältnisse aller Monaden zu einander ist zu erklären: daß jede Monade zu allen übrigen in einer Beziehung steht, wodurch sie die Verhältnisse aller übrigen ausdrückt, und daß also jede Monade gleichsam ein Spiegel des ganzen Universums ist. So wie eine Stadt sich anders

ders zeigt, je nachdem sie aus einem verschiedenen Gesichtspuncte betrachtet wird: so zeigt sich auch das Schauspiel der Welt anders nach dem verschiedenen Standpuncte einer jeden Monade. Dadurch wird bey der möglich größten Harmonie zugleich die möglich größte Mannichfaltigkeit der Dinge in der Welt bewirkt. Indessen kann nur Gott allein das Verhältniß und die Zustände aller Monaden überschauen. Die endlichen Geister haben von den innern Verhältnissen des Universums überhaupt nur eine dunkle Vorstellung; denn sonst müßte jede endliche Monade der Gottheit gleich seyn; jene erkennen nur einen sehr kleinen Theil der Dinge in der Welt, die ihnen entweder näher, oder in Beziehung auf sie größer sind, und daher eher wahrgenommen werden. Man kann nicht sagen, daß die Monaden in Ansehung des Objects (der Welt) beschränkt wären; jede derselben strebt dunkel nach dem Unendlichen; aber durch die Modification ihrer Erkentniß sind sie beschränkt, oder sie werden beschränkt auf verschiedene Weise durch die verschiedenen Grade der Deutlichkeit ihrer Perceptionen. Dieses gilt sowohl von den einfachen Dingen, als von den zusammengesetzten. Alles in der Welt ist voll, und die Materie steht in dem genauesten Zusammenhange; jede Bewegung eines Körpers hat ihren Effect in Beziehung auf die andere nach Verhältniß der Distanz; so daß folglich jeder Körper von allen Veränderungen afficirt wird, die im Universum vorgehn, und Gott, der alles durchschaut, in jedem Körper erkennen kann, was im Universum vorgeht, und zwar nicht bloß die gegenwärtigen Ereignisse, sondern auch alle vergangene und künftige.

Dreyzehntens: Die Seele kann nur in sich selbst dasjenige erkennen, was deutlich in ihr vorgestellt wird. Ihre gesamten Perceptionen vermag sie nicht auf einmal zu erkennen, weil sich diese in's Unendliche erstrecken. Ungeachtet also jede erschaffene Monade das ganze Universum vorstellt, so stellt sie sich doch viel deutlicher denjenigen Körper vor, mit welchem sie in Verbindung ist, und dessen Entelechie sie ausmacht. So wie ferner dieser Körper das ganze Universum ausdrückt, vermöge des Zusammenhanges aller Materie in der Welt: so stellt auch die Seele das ganze Universum vor, indem sie den Körper vorstellt, welcher in einer besondern Beziehung zu ihr gehört. Der mit der Monade verbundene Körper, von welchem die erstere die Entelechie oder die Seele ist, wird mit dieser Seele ein lebendiges Geschöpf oder ein Thier genannt. Der Körper eines jeden Thieres ist immer organisch. Denn da die Monade der Spiegel des Universums ist, und in diesem die vollkommenste Ordnung herscht; so muß auch die Ordnung in dem vorstellenden Wesen, oder in den Perceptionen der Seele seyn, und folglich auch in den Körpern, nach welchen das Universum in jenen vorgestellt wird. Jeder organische Körper eines lebendigen Geschöpfs ist eine Art von göttlicher Maschine, oder ein natürliches Automat, was alle künstliche Automate unendlich übertrifft. Der Urheber der Natur konte aber dieses göttliche Kunstwerk zu Stande bringen, weil jeder Theil der Materie nicht nur wiederum in's Unendliche theilbar, sondern auch wirklich in unendliche Theile getheilt ist, von denen jeder eine besondere Thätigkeit hat, indem es sonst unmöglich wäre, daß jeder Theil der Materie das ganze Universum darstellte. Daher giebt es auch in dem kleinsten Theile der Materie eine Welt von

lebens

lebendigen Geschöpfen, Entelechieen, Seelen; und nichts im Universum ist unbevölkert, unfruchtbar, todt; kein Chaos, keine Verwirrung, außer nur dem Anscheine nach. Jeder lebendige Körper hat eine herrschende Entelechie in sich, welche die Seele dieses Thiers ist; aber die Glieder dieses Körpers sind wiederum angefüllt mit andern lebenden Geschöpfen, Pflanzen und Thieren, deren jedes abermals seine Entelechie oder herrschende Seele in sich hat.

Vierzehntens: Alle Körper sind in einem beständigen Flusse, so daß unaufhörlich neue Theile hinzukommen, und andere sich absondern. Die Seele verändert ihren Körper nur allmälig und gradweise, so daß sie nie auf einmal aller ihrer Organe beraubt wird. Es giebt oft Metamorphosen in den Thieren; aber eine Metempsychose hat nicht statt, weil die Seelen nicht für sich abgesondert existiren können. Im strengen Sinne kann man daher auch nicht sagen, daß Etwas eigentlich erzeugt werde, oder sterbe. Was wir Erzeugung nennen, ist bloß Entwickelung oder Verbindung (Zuwachs), und was wir Tod nennen, ist Trennung oder Verminderung (Abnahme). Durch die Beobachtungen der Naturforscher war damals entschieden, daß organische Geschöpfe niemals aus Fäulniß oder der chaotischen Materie entstehen können, sondern durchweg aus Samen, die eine gewisse Präformation des Geschöpfs enthalten. Leibniz schloß also hieraus, daß der organische Körper nicht nur bereits vor der Empfängniß existirt habe, sondern auch die Seele in diesem Körper, oder daß das ganze Thier präformirt gewesen sey. Durch die Empfängniß wird das Thier nur zu einer Umbildung (Transformation) disponirt, so daß es ein Thier von

einer andern Art wird. Einige Thiere werden mittelst der Empfängniß zu einer höhern Stufe thierischer Geschöpfe erhoben, und diese können Samenthiere (animalia spermatica) genannt werden; andere verändern ihre Art nicht, werden aber wie die edlern Thiere erzeugt und aufgelöst. Die Zahl der auserwählten Thiere, die gleichsam auf eine größere Schaubühne treten, ist sehr klein. Wenn also kein Thier natürlich entsteht, oder natürlich untergeht, wenn es überhaupt keine eigentliche Erzeugung und keinen Tod im strengen Sinne giebt; so erhellt, daß nicht bloß die Seele ein unzerstörbarer Spiegel des Universums ist, sondern auch das Thier selbst, obgleich seine Maschine öfter zum Theile aufhört, und es eine organische Hülle verläßt, und eine andere annimmt.

Funfzehntens: Aus den obigen Principien läßt sich auch die Vereinigung, oder vielmehr die Zusammenstimmung (Conformität), der Seele und des organischen Körpers erklären. Die Seele befolgt ihre Gesetze, und der Körper ebenfalls die seinigen; beyde aber stimmen zusammen überein vermöge der Harmonie, die unter allen Substanzen prästabilirt ist, soferne sie alle Vorstellungen des Universums sind. Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Finalursachen, und streben nach Zwecken und Mitteln; die Körper handeln nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Beyde Reiche aber, das Reich der Finalursachen (causarum finalium), und das Reich der Causalursachen (causarum efficientium), harmoniren mit einander.

Des Cartes sah ein, daß die Seele den Körpern keine Bewegkraft mittheilen könne, weil immer dieselbe Quantität der Bewegkraft in der Mate-

Materie erhalten wird; er glaubte aber doch, daß die Seele die Direction der Bewegung der Körper ändern könne. Dies kam daher, weil zu seiner Zeit noch das Naturgesetz unbekant war, nach welchem auch dieselbe totale Direction der Bewegkraft in der Materie bleibt. Hätte er dieses bemerkt, so würde er auf das System der prästabilirten Harmonie gerathen seyn. Diesem Systeme gemäß handeln die Körper, als ob gar keine Seelen vorhanden wären, und die Seelen handeln, als ob es gar keine Körper gebe; und beyde, Seele und Körper, handeln so, als ob sie gegenseitig auf einander Einfluß hätten, der aber gar nicht statt findet. Das Verhältniß zwischen Seele und Körper nach der leibnitzischen Hypothese läßt sich durch zwey Uhren erläutern, die auf dieselbe Stunde gestellt sind, und gleichen Gang haben; beyde harmonieren mit einander in ihren Veränderungen, wiewohl eine jede unabhängig von der andern wirkt.

Sechszehntens: Obgleich das Thier und die Seele nur mit der Welt überhaupt entstehn und untergehen können; so ist doch dies den vernünftigen Seelen oder Geistern besonders eigenthümlich, daß ihre Samenthierchen als solche bloß gewöhnliche empfindende Seelen (animas sensitivas) haben; aber dadurch, daß sie zur menschlichen Natur mittelst der wirklichen Empfängniß gelangen, werden diese ihre ursprünglich bloß empfindenden Seelen zum Range vernünftiger Geister erhoben. Zwischen den gewöhnlichen Seelen und den Geistern ist auch der Unterschied, daß jene die Spiegel der Geschöpfe des Universums, diese aber außerdem zugleich die Ebenbilder der Gottheit selbst oder des Urhebers der Natur sind, die das System des Universums zu erkennen, und

durch einen Antheil an der göttlichen Architektonik etwas davon nachzuahmen vermögen, indem jeder Geist eine kleine Gottheit in seiner Art ist. Daher sind auch die Geister zu einer gesellschaftlichen Verbindung mit Gott fähig, und Gott steht nicht bloß als Urheber zu ihnen in Beziehung, wie zu den übrigen Geschöpfen, sondern auch als Vater und Regent, als ob sie seine Kinder und Unterthanen wären. Daher machen alle Geister einen Staat Gottes aus, das vollkommenste Reich von allen unter dem vollkommensten Monarchen. Dieser göttliche Staat ist die allgemeine moralische Welt in der natürlichen Welt; er ist das erhabenste unter den Werken Gottes, und in ihm besteht die wahre Herrlichkeit Gottes, welche gar nicht seyn würde, wenn die vernünftigen Geister nicht die Größe und Güte Gottes erkennten und anbeteten. Die Weisheit und Allmacht Gottes leuchten überall aus dem Universum hervor; aber seine höchste Güte offenbart sich insbesondre in der moralischen Welt. Es existirt auch eine Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade, oder zwischen Gott als Baumeister der Weltmaschine, und Gott als Regenten des Reichs der vernünftigen Geister. In dieser Harmonie liegt der Grund, daß selbst die Natur zur Gnade führt, und daß diese Erde zerstört und wieder hergestellt wird, wenn die Regierung der Geister es fodert, daß einige bestraft und andere belohnt werden. Gott als Architect der Natur stimt auch genau mit sich selbst als Gesetzgeber zusammen; auf Verbrechen müssen selbst der mechanischen Anordnung des Naturlaufs gemäß Strafen folgen, so wie gute Handlungen mittelst eben desselben Belohnungen nach sich ziehen, wenn dieses auch nicht immer und unmittelbar geschieht. Uebrigens

gens bleibt in dem Reiche Gottes überhaupt keine gute Handlung ohne Vergeltung, und keine böse ohne Strafe, und Alles in der Welt ist zuletzt auf die Wohlfarth und Glückseligkeit des Guten gerichtet. Leibniz zeigte hier den Uebergang zur praktischen Philosophie, ohne doch das System derselben weiter zu entwickeln, und mit seinen theoretischen Principien zu vereinigen.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient Leibnizens rationale Theologie. Die Allmacht Gottes begreift sowohl seine Unabhängigkeit von allen andern Dingen, als die Abhängigkeit aller andern Dinge von ihm. Die Unabhängigkeit Gottes zeigt sich in seiner Existenz und Thätigkeit; in seiner Existenz, sofern er nothwendig, ewig, und durch sich selbst ist; in seiner Thätigkeit nach dem Naturbegriffe, sofern er das freyste Wesen ist, und nur durch sich selbst zum Handeln bestimt wird; nach dem moralischen Begriffe, sofern kein höheres Wesen über ihm ist, unter dessen Gesetze er stände. Hingegen die Abhängigkeit der Dinge von Gott erstreckt sich sowohl auf alle wirkliche Dinge, als auf alle mögliche, d. i. auf alle solche, die keinen innern Widerspruch enthalten. Selbst die möglichen Dinge, ob sie gleich noch nicht wirklich existiren, haben doch eine in der göttlichen Existenz gegründete Realität; denn wenn Gott nicht existirte, so würde gar nichts möglich gewesen seyn, und die Möglichkeiten sind auch von Ewigkeit in den Ideen des göttlichen Verstandes enthalten. Die wirklichen Dinge sind aber in Ansehung ihrer Existenz und Thätigkeit nicht bloß vom göttlichen Verstande, sondern auch vom göttlichen Willen abhängig; in Ansehung

sehung der Existenz, weil diese auf dem absoluten freyen Willen Gottes beruht; in Ansehung der Thätigkeit, weil Gott zu dieser concurrirt, sofern in ihr etwas Vollkommenheit ist, als welche nur von Gott herrühren kann. Auch die gewöhnliche Concurrenz Gottes, die nicht zu den Wundern gehört, ist zugleich eine unmittelbare und specielle. Sie ist unmittelbar, weil der Effect nicht darum von Gott abhängt, daß die Ursache desselben von Gott herrührt; sondern weil Gott nicht minder und nicht entfernter zur Hervorbringung der Wirkung beyträgt, als zur Hervorbringung der Ursache selbst. Sie ist eine specielle, weil sie nicht allein auf die Existenz und Thätigkeit des Gegenstandes gerichtet ist; sondern auch auf die Qualitäten desselben und die Art seiner Existenz, so weit etwas Vollkommnes darin liegt, als welche stets von Gotte, dem Vater des Lichts und Geber alles Guten, ausströmt.

Die Weisheit Gottes wird wegen ihrer Unermeßlichkeit Allwissenheit genannt. Da sie die allervollkommenste ist, so umfaßt sie alle Ideen und alle Wahrheit, kurz alles, was Object eines Verstandes seyn kann, sowohl das Mögliche, als das Wirkliche. Die möglichen zufälligen Dinge können betrachtet werden als abgesondert, und als in ganze mögliche Welten, deren denkbare Mannichfaltigkeit unendlich ist, coordinirt. Diese unendlich mannichfaltigen möglichen Welten werden jede von Gott aufs vollkommenste erkannt, obgleich nur eine einzige unter ihnen zur Wirklichkeit gebracht ist; denn mehr wirkliche Welten lassen sich nicht annehmen, da die gegenwärtige das ganze Universum der Geschöpfe jedes Orts und jeder Zeit umfaßt, und hier das Wort Welt in die-

sem

sem Sinne gebraucht wird. Die wirkliche Erkenntniß der gegenwärtig vorhandenen Welt, alles Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen in ihr, ist eine anschauliche Erkenntniß (scientia visionis), und unterscheidet sich von dem Denken der gegenwärtigen Welt als einer bloß möglichen lediglich dadurch, daß bey jener noch eine Erkenntniß durch Reflexion hinzukomt, vermöge deren Gott auch seinen Rathschluß erkennt, daß die gegenwärtige (ursprünglich bloß mögliche) Welt auch wirklich werde. Eines andern Fundaments des göttlichen Vorauswissens bedarf es nicht.

So wie die Weisheit oder die Erkenntniß des Wahren die Vollkommenheit des Verstandes ist; so ist die Güte oder das Streben nach dem Guten die Vollkommenheit des Willens. Jeder Wille hat ein Gut zu seinem Objecte, wenigstens ein scheinbares; aber der göttliche Wille hat nichts Anderes, als das wahre Gut zum Gegenstande. Zur Natur des Willens gehört Freyheit, welche darin besteht, daß eine willkührliche Handlung aus der Selbstständigkeit und Ueberlegung des handelnden Wesens entspringe, und folglich die Nothwendigkeit zu handeln ausschließe, wodurch die Ueberlegung aufgehoben wird. Die metaphysische Nothwendigkeit, deren Gegentheil das Unmögliche ist, wird hierbey ausgeschlossen; aber nicht die moralische, deren Gegentheil das Zweckwidrige ist. Denn obgleich Gott niemals in seiner Wahl irren kann, und also immer das Zweckmäßigste auswählt; so ist doch dieses seiner Freyheit so wenig entgegen, daß es vielmehr erst derselben die größte Vollkommenheit giebt. Es würde der Freyheit Gottes nur dann entgegen seyn, wenn bloß ein einziges Object des Willens möglich gewesen

wäre.

wäre. Diejenigen irren, oder drücken sich zum mindesten sehr unangemessen aus, die nur das für möglich erklären, was wirklich wird, oder was Gott ausgewählt hat, daß es zum Daseyn gelangen solle.

Der Wille kann eingetheilt werden in den vorhergehenden (voluntatem antecedentem) und den nachfolgenden (consequentem), oder in den sich zuneigenden (inclinatoriam) und den beschliessenden (decretoriam). Jener ist unvollendet, dieser ist vollendet und absolut. Der vorgängige Wille (voluntas antecedens) ist durchaus ernstlich und rein, und ja nicht zu verwechseln mit der Velleität (velleitas), (wo Jemand Etwas wollen würde, wenn er könte, und wollen würde, daß er könte, was bey Gott gar nicht seyn kann), und auch nicht mit dem bedingten Willen (voluntas conditionalis). Der vorgängige Wille strebt in Gott dahin, alles Gute zu bewirken, und alles Uebel zu vertilgen oder zu entfernen, so weit es ein Gut oder Uebel ist. Der nachfolgende Wille (voluntas consequens) entspringt aus der Concurrenz aller vorgängigen Willensbestimmungen, damit, wenn die Effecte aller dieser nicht zugleich statt finden können, der möglich größte Effect erhalten werde, der sich durch Weisheit und Macht erhalten läßt; dieser nachfolgende Wille kann auch ein Rathschluß (decretum) genannt werden. Die vorgängigen Willensbestimmungen sind nicht durchaus vergeblich, sondern haben auch ihre Wirksamkeit, nur daß diese nicht immer vollständig ist, sondern durch die Wirksamkeit der übrigen vorgängigen Willensbestimmungen beschränkt wird. Der decretorische Wille, der aus allen inclinatorischen Willensbestimmungen entspringt, hat immer eine vollständige Wirkung, so

bald

bald es dem Wollenden nicht an Vermögen zur Ausführung fehlt, was wenigstens bey Gott niemals der Fall seyn kann. Es geht aber auch der Seligkeit und Vollkommenheit der wollenden Gottheit nichts ab, wenn gleich nicht ihr ganzer Wille seinen vollständigen Zweck erreicht; denn da Gott nur das Gute in dem Grade will, in welchem ein jedes Ding desselben fähig ist, so geschieht seinem Willen ein Genüge, wenn nur das mögliche beste Resultat erfolgt.

Der Wille wird ferner eingetheilt in den productiven, was die eigenen Thätigkeiten des handelnden Wesens betrifft, und in den permissiven (zulassenden) in Beziehung auf die Thätigkeiten anderer handelnder Wesen. Es ist zuweilen erlaubt, etwas zuzulassen, d. i. es nicht zu verhindern, was nicht erlaubt ist, selbst zu thun; und das eigentliche Object des zulassenden Willens ist nicht die Handlung, welche zugelassen wird, sondern die Zulassung selbst.

Mehrer der bisher angeführten Sätze bediente sich Leibniz auch zur Begründung einer Theodicäe. Gott als das allmächtigste, allweiseste, und allgütigste Wesen hat unter allen möglichen Welten die beste ausgewählt und erschaffen. Gäbe es eine mögliche Welt, besser als die gegenwärtige, so würde Gott sie unstreitig statt dieser zur Wirklichkeit gebracht haben; und wäre eine andere mögliche Welt nur eben so gut, wie die gegenwärtige, gewesen, so hätte Gott keinen Grund gehabt, warum er diese der andern vorgezogen hätte. Hieraus, meynte Leibniz, würde sich sogar beweisen lassen, daß selbst eine Welt ohne Uebel, falls sie möglich wäre, doch nicht so gut, wie unsere gegenwärtige, seyn könne. Woher denn aber das Uebel und das Böse in der Welt?

Man

Man kann das Uebel betrachten zuvörderst aus dem metaphysischen Gesichtspuncte. In diesem ist es nichts anders, als ein Mangel, eine Beschränkung endlicher Wesen, die mit ihrer Endlichkeit unvermeidlich verbunden, und also auch von dem Grade der ihnen einwohnenden Vollkommenheit unzertrennlich ist. Jene Beschränkung besteht eigentlich in dem, was das handelnde Wesen nicht thut, und hat also im strengsten Verstande nicht einmal eine wirkliche Ursache, so daß die Gottheit deßwegen gar keine Rechtfertigung nöthig hat. Das Uebel läßt sich zweytens betrachten als physisches und moralisches. Das erstere ist ein Leiden der empfindenden Substanzen; das andere geht von endlichen freyen vernünftigen Geschöpfen aus, und ist Sünde. Diese letzteren Arten des Uebels waren freylich nicht in der Welt nothwendig; da es aber einmal metaphysisches Uebel gab, so waren sie wegen der Existenz dieses in der Welt möglich. Nun ist das größere Gute immer dem kleinern Uebel vorzuziehen, und um jenes willen mußte also auch dieses zugelassen werden, wenn gleich die Gottheit dasselbe unmittelbar bey der Weltschöpfung weder veranstaltet, noch gebilligt hat.

Ein Hauptsatz, auf welchem Leibnitz die Rechtfertigung des metaphysischen Uebels gründete, war der: daß es an sich selbst keine Realität, sondern nur eine Negation, eine Schranke derselben sey. Denn das Uebel ist im Widerstreite mit dem Guten; zwey Realitäten aber können sich nicht widerstreiten, und in demselben Subjecte verbunden einander in ihren Folgen aufheben; es ist kein anderer Widerstreit möglich, als zwischen Position und Negation;

gation; wenn also zwischen dem Uebel und dem Guten ein Widerstreit obwaltet; so kann das Uebel nur für eine Negation gelten, die denn lediglich in der Endlichkeit und Unvollkommenheit der Geschöpfe ihren Grund hat. So that Leibnitz dar, daß auch die beste Welt nicht ohne Uebel seyn konte, weil von ihr, als Inbegriffe endlicher Wesen, Mangel und Unvollkommenheit nicht zu trennen waren. Nach dem Principe des Besten aber mußte Gott dennoch die Welt hervorbringen; ihr Daseyn enthielt im Verhältnisse zu dem mit ihr verbundenen Uebel ein unvergleichbar größeres Gut; und es würde der Weisheit und Güte Gottes zuwider gewesen seyn, dieses darum nicht zur Wirklichkeit zu bringen, damit das unvergleichbar kleinere Uebel nicht zur Existenz gelangte. Jedes erschaffene Wesen enthält also den höchsten Grad der Güte und Glückseligkeit, dessen es vermöge seiner Natur und seiner Verhältnisse zum Universum nur fähig ist; und die Verbindung der Dinge im Universum ist wiederum die möglich beste, d. i. eine solche, aus welcher die größte Summe von Glückseligkeit entspringt. Daher dient in der Welt auch das physische und moralische Uebel, das eine Folge des metaphysischen ist, zum Wohle des Ganzen und als Mittel zum Guten. Die Gottheit rechtfertigte wegen des metaphysischen Uebels Leibnitz auch dadurch, daß er nur die Veranlassung oder das Fundament desselben für nothwendig erklärte; nicht aber die Wirklichkeit desselben, als welche zufällig ist. Daß Uebel möglich sind, ist nothwendig, weil Gott einmal die beste Welt schaffen mußte, und von dieser das Uebel unzertrennlich war; hingegen daß Uebel wirklich sind, ist zufällig. Von Gott selbst rühret nur das Gute her, oder Gott selbst wollte nur das Gute; das Uebel hat in der Unvollkommenheit der

Ge-

Geschöpfe seinen Grund. Das Uebel floß also nicht aus der voluntas antecedens Gottes, sondern aus der voluntas consequens desselben.

Leibniz fühlte, daß von allen Arten des Uebels das moralische am meisten der Rechtfertigung bedürfe; er wandte also auch hierauf seine größte Aufmerksamkeit. Zunächst mußte der Grund desselben in der Freyheit des Menschen gesucht werden, die selbst des größern Gutes wegen statt fand, damit der Mensch der Zurechnung des Verdienstes, und folglich einer durch eigene Spontaneität zu erwerbenden Glückseligkeit fähig würde. Leibniz verwarf einerseits die Behauptung eines blinden nothwendigen Schicksals, wodurch die Handlungen des Menschen ohne sein Wissen und Zuthun bestimt würden, weil dabey gar keine Moralität möglich war, und die Existenz des Guten und des Bösen seiner Behauptung auf das entscheidendste widersprach; andererseits aber verwarf er auch die Meynung von der gleichgültigen Freyheit wegen ihrer Unverträglichkeit mit dem Satze vom zureichenden Grunde. Er glaubte hier, zwischen Nothwendigkeit und Zufall einen Mittelweg zu finden. Nach ihm handelt der Mensch frey, wenn diesem in den Verhältnissen desselben mehr entgegengesetzte Handlungen physisch möglich sind, unter denen er diejenige wählen kann, welche ihm die vortheilhafteste zu seyn scheint. Die Auswahl dieser Handlung erfodert allerdings wiederum einen Bestimmungsgrund; aber dieser ist von der Art, daß er den Menschen wohl dazu motivirt, jedoch nicht zwingt, so daß folglich der Mensch frey bleibt, und sich selbst zu der Handlung bestimt. Jedes Ereigniß im Universum geschieht freylich unter einer bedingten Nothwendigkeit und Gewißheit; den freyen Handlungen

gen, aber kommt eine eigene Art der Nothwendigkeit, eine moralische, zu, wodurch die Möglichkeit des Gegentheils nicht aufgehoben wird, sondern die auf der Wahl des Bessern beruht. Ob nun gleich alle Veränderungen in der Welt unter gewissen Bedingungen stehen, so muß doch der Mensch, da er das Zukünftige nicht kennt, nach der Ueberlegung seiner Vernunft handeln; und so erhellt hier zugleich die Nothwendigkeit und der Nutzen der Strafen und Belohnungen als Mittel zum Guten.

Auch die göttliche Allwissenheit, wiewohl sie unfehlbar ist, wird durch die Freyheit des Menschen nicht aufgehoben. Gott erkennt alle möglichen künftigen Dinge, und unter diesen auch den frey handelnden und frey sündigenden Menschen. Dadurch wird aber die Zufälligkeit der Handlungen des Menschen nicht zur Nothwendigkeit gemacht. Das Böse hat demnach seinen Grund in der freyen menschlichen Natur, und die Schuld desselben ist der Gottheit nicht aufzubürden, da sie dem Menschen Freyheit verlieh, um ihn eines desto größern Gutes fähig werden zu lassen, bey dieser Freyheit aber die Möglichkeit des Bösen unvermeidlich war. Ueberdem hat es die Gottheit nicht an mannichfaltigen Mitteln fehlen lassen, den Menschen vom Bösen abzuziehen, und das Böse selbst zum Guten zu kehren. Da Leibniz nach der Lehre der Bibel den Fall Adams und die Erbsünde als historisch wirklich annahm; so glaubte er, daß die Seelen der Nachkommen Adams schon im Adam selbst mit der Sünde behaftet worden vermöge der Präexistenz der Seelen *).

Die

*) Ueber Leibnizens Monadologie und Theodi-

Die Veranlassung zu der Theodicäe hatte dem Leibniz die Skepsis des Bayle gegeben, der, wie oben umständlicher ausgeführt ist, die Mängel der bisherigen Theodicäen, die Widersprüche in den Lehren der ältern Philosophen und Theologen von der Güte und Gerechtigkeit Gottes, und dem Verhältnisse dieser göttlichen Eigenschaften zu den mit Freyheit sündigenden Menschen, lebhaft und eindringlich hervorgehoben hatte. Die Ausflüchte, zu welchen diese Skepsis zu nöthigen schien, daß man entweder ein blindes Schicksal annahm, oder die Vernunft schlechthin dem Glauben unterordnete, wie Bayle selbst wollte, oder mit Des Cartes eine völlig gleichgültige Freyheit statuirte, auf welche Gott gar keinen Einfluß habe, waren entweder für die Vernunft unbefriedigend, und verstrickten in ein neues Labyrinth von Inconsequenzen und Irrthümern, oder waren so wenig tröstlich, daß die Vernunft sich unmöglich dabey beruhigen konte. Hauptsächlich war es der Widerstreit des Offenbarungsglaubens und der Vernunft, der sich hier zeigte, wodurch die Gemüther bedrängt wurden, da man jenen damals noch ganz anders beurtheilte, als itzt. Auch die erhabene geistvolle Freundinn Leibnizens, die Königinn Sophie Charlotte von Preußen, fand sich durch die Bekantschaft, die sie mit Bayle's Zweifeln gemacht hatte, beunruhigt, und

tae S. *Leibnitii* Principia philosophiae in gratiam Principis Eugenii conscripta. — Principes de la nature et de la grace. — Systême de la nature et de la communication des substances. Diese drey Schriften stehn im zweyten Bande der Opp. in der Ausgabe von Du Tens. — Essay de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal. Par Mr. *Leibniz*; à Amsterdam 1710. 1714. 1720. 8. Auch in den Opp.

und dieses bewog Leibnizen, der ganzen Materie eine neue sorgfältige Untersuchung zu widmen.

Er bemühte sich daher vorläufig, die Grundsätze festzustellen, auf welchen die Harmonie des Glaubens und der Vernunft beruhen müsse, oder nach welchen ein etwaniger Widerstreit derselben zu beurtheilen und zu entscheiden sey. Denn nicht nur Bayle meynte, die Freyheit der philosophirenden Vernunft nicht anders behaupten zu können, als wenn er diese völlig mit dem Glauben entzweyte; sondern Leibniz selbst sah sich genöthigt, gegen manche Dogmen des Kirchenglaubens zu streiten, und folglich die rechtmäßigen Anforderungen dieses vorher genauer zu bestimmen. Er gieng hierbey von dem Satze aus: daß zwey Wahrheiten einander nicht widersprechen können. Folglich kann auch zwischen den Glaubenslehren, als geoffenbarten Wahrheiten, und denen, welche die menschliche Vernunft natürlicher Weise erkennt, kein Widerstreit statt finden. Inzwischen nahm er einen Unterschied an zwischen solchen Wahrheiten, deren Gegentheil schlechthin unmöglich ist, und solchen, deren Nothwendigkeit nur von der einmal von Gott gewählten Ordnung der Natur abhängt. Die letzteren können aufgehoben werden durch ein Wunder, wenn nehmlich ihre Bedingung aufgehoben wird. Den ersteren aber kann keine geoffenbarte Wahrheit widersprechen; in Ansehung ihrer kann auch der Glaube nie mit der Vernunft im Widerstreite seyn, und der Glaube vermag nichts gegen eine richtige Demonstration. Giebt es nun wirklich einen Widerstreit zwischen geoffenbarten und philosophischen Sätzen, so kann derselbe nur solche Gegenstände betreffen, denen eine physische oder moralische Nothwendigkeit zukomt, welche

Gott durch Aufhebung ihrer Bedingung selbst aufheben kann. Leibniz bemerkte zugleich, daß diejenigen, welche einen Widerspruch zwischen der Offenbarung und Philosophie behaupteten, die Begriffe von Erklären und Begreifen, Beweisen und Vertheidigen, mit einander verwirrten. Die Geheimnisse der Offenbarung können erklärt, aber nicht begriffen werden; sie sind zwar nicht durch Vernunft erweislich, aber sie lassen sich doch vertheidigen. Dies sind die Principien, nach denen Leibniz das Verhältniß der Vernunft und Offenbarung aufzuklären, ihren Widerstreit zu schlichten, und die Verwirrung, welche Bayle in die Ansprüche beyder gebracht hatte, zu heben suchte *)

Leibnizens System der prästabilirten Harmonie gewann eine Anhängerinn in der Prinzessinn von Wallis, der an der Newtonschen Vorstellungsart vom Weltsysteme besonders anstößig war, daß hier angenommen wurde, die Welt könne nicht durch sich selbst in ihrer regelmäßigen Ordnung fortdauern; sondern bedürfe zuweilen der ausbessernden Hand Gottes und einer neuen göttlichen Bewegung; anstatt daß nach der Leibnizischen Lehre die einmal bestimmte Harmonie des Universums immer dieselbe blieb, wie es der Gottheit würdiger zu seyn schien. Ein Englischer Geistlicher, dem die Prinzessinn ihre Meynung mittheilte, und der dem Newtonschen Systeme ergeben war, bemühte sich, das letztere in einem schriftlichen Aufsatze zu vertheidigen, und warf dagegen dem Leibnizischen vor, daß in demselben die göttliche Vorsehung aufgehoben würde. Die Prinzessinn schrieb hierüber an Leibniz. Dieser antwortete, daß ihm die natür

*) *Leibnitii* Opp. T. I. p. 60 sq.

türliche Religion in England in Verfall zu gerathen scheine, da Einige die Seele, Andere sogar die Gottheit, zu einer körperlichen Substanz machten, indem Locke die Immaterialität der Seele bezweifelte, und Newton den Raum für das Organ Gottes erklärte, wodurch Gott die Dinge empfände, als ob diese nicht ganz von ihm abhängig seyen; und auch der Welt mit der Behauptung, daß sie immer ausgebessert werden müsse, eine Unvollkommenheit aufbürde, die der Ehre Gottes nachtheilig sey. Die Beantwortung dieses Briefes übertrug hierauf die Prinzessinn dem Samuel Clarke; und so entstand der berühmte und für die rationale Theologie lehrreiche Streit zwischen Leibniz und diesem.

Clarke gab der Newtonschen Behauptung: der Raum sey das Werkzeug Gottes, die Deutung: daß Gott durch seine unmittelbare Gegenwart jedes Ding an dem Orte empfinde, wo es sey; er sey allen Dingen so gegenwärtig, wie die Seele ihren Vorstellungen im Gehirne; nur in diesem Sinne halte Newton den Raum für das Sensorium der Gottheit. Die vom Newton behauptete zuweilen nöthige Ausbesserung der Welt bedeute im Wesentlichen nichts Anders, als die Regierung und Erhaltung derselben. Durch die prästabilirte Harmonie nach dem Satze vom Grunde werde Gott von der Welt und der Erhaltung derselben ausgeschlossen; er werde als ein unnützer und müssiger König vorgestellt; und dieses führe zum Fatalismus. Auch könne dadurch dem Atheismus Gelegenheit gegeben werden zum Triumpfe, indem die Reihe der Gründe von den Begebenheiten und Erscheinungen in der Welt in die Ewigkeit sich verlieren könne. Leibniz vertheidigte hingegen sein

System; er rechtfertigte die Autorität des Satzes vom Grunde; zeigte, daß die bloße Gegenwart Gottes zur Vorstellung der Dinge nicht hinreiche, sondern daß dazu eine Wirkung Gottes erfodert werde; daß die Vortrefflichkeit der Welt, als eines göttlichen Kunstwerks, die ununterbrochne beständige Fortdauer ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit nothwendig mache; daß Gott, wenn man ihn Intelligentiam mundanam nenne, zur Weltseele werde. Clarke erkannte die Gültigkeit des Satzes vom Grunde; meynte aber doch, daß in gleichgültigen Fällen, z. B. ob eine bestimte Materie an diesem oder jenem Orte sey, der bloße Wille Gottes ohne Grund entscheide, und daß der uneingeschränkte Gebrauch des Satzes vom Grunde den Fatalismus unvermeidlich nach sich ziehe. Ferner: Zur Vorstellung der Dinge sey die Gegenwart Gottes, wenn auch nicht hinlänglich, doch schlechthin nothwendig; die göttliche Verbesserung der Welt beziehe sich nicht auf die Gottheit, sondern auf uns; geriethe auch das Sonnensystem dereinst in Unordnung, so könne es gleich wieder hergestellt werden; sowohl der dermalige Zustand des Universums, als eine etwa eintretende Unordnung desselben, lägen zugleich im Rathschlusse Gottes; die Weisheit Gottes bestehe nicht darin, daß er die Dinge ewig mache, sondern daß sie so lange dauerten, wie es ihm beliebe; Gott werde durch die Newtonsche Lehre nicht mit der Weltseele identificirt; denn er sey gegenwärtig in und außerhalb der Welt, deren Erhaltung sich nicht bloß auf die Erhaltung der Kräfte, sondern auch auf die Handlungen selbst erstrecke.

Leibniz erwiederte seinem Gegner; daß den bloßen Willen zum Grunde einer That annehmen, nichts Anders sey, als allen Grund leugnen, und dies ver-

vertrage sich nicht damit, daß doch die Gültigkeit des Satzes vom Grunde zugestanden werde. Die Meynung, daß der Raum ein Attribut der Gottheit sey, sey in sich selbst widersprechend; denn der Raum sey theilbar, und Gott werde also dadurch zu einem theilbaren Wesen gemacht. Er selbst (Leibniz) erklärte den Raum für die bloße Ordnung zugleich seyender, so wie die Zeit für die Ordnung auf einander folgender Dinge. Wäre der Raum ein wirkliches Ding, so sey kein Grund da, warum ein Ding hier oder dort existire, weil der Raum durchaus einförmig sey. Nähme man hingegen an, daß der Raum nichts an sich Wirkliches sey, sondern bloß Verhältnisse der Dinge ausdrücke, so falle diese Frage weg. Eben so könne nach der obigen Erklärung der Zeit nicht weiter gefragt werden: warum Gott die Welt nicht früher oder später erschaffen habe? Auch entwickelte Leibniz hieraus die Unmöglichkeit einer örtlichen Allgegenwart Gottes, weil diese wiederum die Ausgedehntheit und Theilbarkeit des göttlichen Wesens zur Folge haben würde. Eine Unordnung in dem regelmäßigen Weltlaufe sey unmöglich, da Gott jeder derselben von Ewigkeit her vorzubeugen gewußt habe.

Clarke wußte nun seinem überlegnen philosophischen Gegner nichts Gründliches weiter zu antworten. Er antwortete inzwischen. Er behauptete abermals die gleichgültige Wahl Gottes, ohne sie zu erweisen; verwirrte Leibnizens Theorie von Raum und Zeit, ohne sie zu widerlegen. Um seine eigene Theorie durchzusetzen, stellte er folgende Behauptungen auf: Wenn der Raum eine Ordnung der Dinge wäre, so würden die Gestirne, falls sie in ihrer Ordnung an einen andern Ort gesetzt würden, doch immer noch

an demselben Orte seyn. Der Raum sey keine Substanz, sondern eine Folge von dem Daseyn des unendlichen Wesens; er sey eine Unermeßlichkeit. Der unendliche Raum sey wesentlich untheilbar; wenn gleich Gott also auch örtlich allgegenwärtig sey, so wäre er deßhalb doch nicht im Raum und Zeit getheilt, seiner Substanz und Existenz nach.

Leibnitz ließ sich die Mühe nicht verdrießen, seine eigenen und die Begriffe seines Gegners weiter aufzuklären, und die Verwirrungen und Widersprüche in den letztern hervorzuheben. Er berief sich auf seinen Grundsatz des Nicht zu unterscheidenden, welchen er hier mit der größten Bestimtheit und Deutlichkeit vortrug, vermöge dessen die Existenz zweyer oder mehrer durchaus identischer Dinge unmöglich sey, um daraus die Unmöglichkeit einer Wahl zwischen ihnen darzuthun. Er entwickelte weiter die eigenthümlichen Vorzüge seiner Theorie von Raum und Zeit, und seines Satzes vom zureichenden Grunde. Clarke wurde indessen durch Alles dieses nicht bewogen, seine Behauptungen aufzugeben; sondern beharrte dabey, und wiederholte sie. Leibnitz deckte noch einmal die Schwäche seines Gegners auf, und dieser zeigte sie nochmals selbst; denn was eigentlich in seiner Vorstellungsart gegen das Leibnizische System Gründliches lag, und was für Leibnitz in der That unwiderleglich war, ahndete er nur dunkel, und verstand es nicht zu vertheidigen. Er behielt jedoch gegen Leibnitz das letzte Wort, da der Tod desselben die Fortsetzung des Briefwechsels unterbrach. Der vornehmste Gewinn aus diesem für die Philosophie, und namentlich für das Leibnizische System, merkwürdigen Streite, bestand in der hier erörterten neuen Theorie von Raum

und

und Zeit, und in der Aufhellung der Grundsätze und Begriffe, welche der Leibnizischen Philosophie eigenthümlich sind *).

Ich habe oben angemerkt, daß Leibniz den Uebergang von der theoretischen Philosophie zur praktischen in seinem Systeme der Monadologie angedeutet; aber die letztere nicht vollständig ausgeführt habe. Indessen lassen sich doch seine Begriffe von dieser, die in seinen Werken zerstreut sind, zusammenstellen, und unter einen gemeinschaftlichen Gesichtspunct bringen.

Das Recht ist ein gewisses moralisches Vermögen, und die Verbindlichkeit ist eine gewisse moralische Nothwendigkeit. Es wird hier aber unter einer moralischen Nothwendigkeit eine solche verstanden, welche bey einem guten Mens

*) La Metaphysique de *Newton*, ou parallele des sentimens de *Newton* et de *Leibniz*, par Mr. *de Voltaire*; à Amsterdam 1750. 8. Auch in V's Werken. — Vergleichung der Leibnizischen und Newtonschen Metaphysik, wie auch verschiedener anderer philosophischen und mathematischer Lehren beyder Weltweisen, angestellt und dem Herrn von Voltaire entgegengesetzt von Ludw. Martin Kahle; Göttingen 1741. 8. Französisch à la Haye 1747. 8. — Essay d'une conciliation de la metaphysique de *Leibniz* avec la physique de *Newton*, par Mr. *Beguelin*; in den Memoires de l'academie de Berlin a. 1766. Deutsch in: Hißmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte B. V. S. 160. — A collection of papers, which passed between the late learned Mr. *Leibniz* and Dr. *Clarke* in the years 1715 and 1716, relating to the principles of natural philosophy and religion. By *Sam. Clarke*; London 1717. 8. Deutsch übersetzt von Joh. Heinr. Köhler mit einer Vorrede von Wolf; Frankfurt 1720. 8.

Menschen eben so viel vermag, als die natürliche. Ein guter Mensch ist derjenige, der alle andere Menschen liebt, so weit es die Vernunft erlaubt. Die Gerechtigkeit ist die Regiererinn der Neigung der Menschenliebe; daher kann sie die Liebe des Weisen genannt werden, d. i. eine solche Liebe, welche den Vorschriften der Weisheit folgt. Lieben heißt an der Glückseligkeit des Andern Freude finden, oder diese zu seiner eigenen Glückseligkeit rechnen. Wenn ein schöner Gegenstand zugleich der Glückseligkeit empfänglich ist, so geht die Neigung zu ihm in wahre Liebe über. Die Liebe zu Gott übertrifft aber alle andere, weil Gott am innigsten geliebt werden kann, indem er zugleich das glückseligste und der Liebe würdigste Wesen ist; und da er außerdem die höchste Weisheit und Güte besitzt, so geht seine Glückseligkeit nicht nur in die unsrige über, wenn wir weise sind, d. i. ihn lieben, sondern er bewirkt auch unsere Glückseligkeit selbst.

Die Weisheit ist daher nichts anders, als die Wissenschaft der Glückseligkeit. Aus dieser Quelle fließt das Naturrecht, welches drey Grade hat: das strenge Recht in der vergeltenden Gerechtigkeit; die Billigkeit, oder, im engern Sinne, die Liebe in der austheilenden Gerechtigkeit; endlich die Frömmigkeit oder Rechtschaffenheit in der allgemeinen Gerechtigkeit. Man kann diese drey Grade der Leibnizischen Vorstellungsart gemäß auch so bezeichnen: Gerechtigkeit, Billigkeit, moralisches Wohlwollen. Hieraus entspringen die bekanten praktischen Grundsätze: Beleidige Niemand; Gieb einem Jeden das Seinige; Handle moralisch edel oder fromm. Das strenge Recht enthält die Vorschrift, Niemand zu beleidigen, damit er nicht im State klagbar werde; außerhalb dem

Sta-

State ist es das Recht des Krieges. Ein höherer Grad des Rechts kann Billigkeit oder auch Liebe genannt werden, weil er über die Strenge des bloßen Rechts hinausgeht, und sich auf diejenigen Verbindlichkeiten erstreckt, nach welchen wir unser strenges Recht gegen Andere nicht ausüben, auch wenn wir dazu befugt wären. So wie es also der geringste Grad der Rechtlichkeit ist, Niemanden zu beleidigen, so ist es ein mittlerer Grad derselben, allen Menschen zu nützen, so weit es einem Jeden zuträglich ist, oder ein Jeder es verdient, wenn man auch nicht im Stande ist, Alle zu begünstigen. Der letztere ist demnach die justitia distributiva, die einem Jeden das Seinige zu geben befiehlt. Hierher gehören die bürgerlichen Gesetze im State, welche auf die Glückseligkeit der Unterthanen abzielen, und auch bewirken, daß Unterthanen, welche Fähigkeit zu Etwas haben, diese Fähigkeit auszubilden, und die dadurch zu erwerbende Geschicklichkeit zu erlangen vermögen; daß sie erbitten dürfen, was Andern die Billigkeit obliegt zu leisten. In diesem Sinne der Rechtlichkeit werden Verdienste geschätzt, und finden Privilegien, Belohnungen, Strafen im State statt. Der höchste Grad der Rechtlichkeit kann den Namen Frömmigkeit oder Rechtschaffenheit führen. Das strenge Recht vermeidet, Andere elend und unglücklich zu machen; die höhere Rechtschaffenheit aber ist auf die Glückseligkeit derselben gerichtet, soweit sie in diesem irdischen und vergänglichen Leben möglich ist.

Um in einem allgemeinen Beweise darzuthun, daß Alles Moralisch Gute nützlich, und Alles Moralisch schändliche verderblich sey, muß man die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes, als Urhebers des Universums, annehmen; dann sieht man ein, daß

daß die Menschen, als vernünftige der Moralität fähige Wesen, in dem vollkommensten State leben unter einem Regenten, der wegen seiner Weisheit nicht getäuscht werden, dessen Macht sich kein Sterblicher entziehen kann, und der unserer Liebe so würdig ist, daß es selbst zur Glückseligkeit gehört, einem solchen Gotte und Regenten zu dienen. Durch seine Allmacht und Vorsehung wird bewirkt, daß die Redlichkeit zur That wird; daß Niemand beleidigt wird, außer nur durch sich selbst; daß keine gute Handlung ohne Belohnung, keine böse ohne Strafe bleibt. Denn in dem allgemeinen Weltstate wird nichts vernachlässigt, bleibt nichts unbeachtet und vergolten. Deßwegen wird auch die Rechtschaffenheit die allgemeine Gerechtigkeit (justitia universalis) genannt, weil sie alle übrige Tugenden in sich begreift. Denn was sonst sich auf andere Menschen nicht zu beziehen, und diese folglich auch nicht anzugehn scheint, z. B. wenn wir unsern Körper oder unser Eigenthum misbrauchen, das ist, auch außerhalb den menschlichen Gesetzen, durch das Naturrecht oder durch die ewigen Gesetze des göttlichen Regenten verboten, indem wir unser Daseyn und Eigenthum der Gottheit verdanken, und es das Interesse des Universums erfodert, daß Niemand sich und das Seinige misbrauche.

Außer den ewigen Gesetzen, welche die vernünftigen Wesen verbinden, die eine göttliche Abkunft und Autorität haben, giebt es auch noch ein willkührliches positives Recht (jus voluntarium), das auf Herkommen beruht, oder von einer Obrigkeit bestimt ist. Im State bekomt das bürgerliche Recht von demjenigen seine Kraft, welcher die höchste Gewalt besitzt; außerhalb dem State aber, unter denen, welche

auf

auf gleiche Weise eine höchste Gewalt haben, unter Völkern, gilt ein willkührliches Völkerrecht, das durch eine ausdrückliche oder stillschweigende Uebereinkunft der Völker festgestellt worden ist. Dieses willkührliche Recht braucht inzwischen nicht bey allen Völkern und für alle Zeiten dasselbe zu seyn; denn nicht Alles gefällt Allen, oder gefällt immer. Die Grundlage des Völkerrechts ist das Naturrecht selbst. Dasjenige Volk, oder diejenige Person im Volke, hat gleiche Rechte mit allen andern, oder drückt eine Person für das Völkerrecht aus, welcher die öffentliche Freyheit zukomt, so daß sie nicht in der Gewalt eines Andern ist, und für sich das Recht des Kriegs und des Friedens hat; ob sie gleich übrigens gewisse Verbindlichkeiten gegen ein anderes Volk haben mag. Ist die Autorität einer solchen Volksperson groß, so erhält sie den Namen eines Potentaten, und hat die Souverainität, die gleichwohl noch eine andere höhere Gewalt im State nicht ausschließt. Demjenigen wird die Souverainität gewöhnlich beygelegt, der Freyheit und Macht genug hat, um sich in die Angelegenheiten der Völker mit Autorität durch Unterhandlungen oder Waffen mischen zu können. In den Freystaten gilt eine bürgerliche Person gleich einer Volksperson, weil sie an der Entscheidung des öffentlichen Willens Antheil hat. Ist durch die Fundamentalgesetze des Stats nicht hinreichend dafür gesorgt, daß man zu einer bestimmten Entscheidung des allgemeinen Willens gelange; so hat seine Form etwas Unregelmäßiges, und er kann sich nicht erhalten.

Es ist hier nicht der Ort, eine ausführliche Kritik des Leibnizischen Systems zu unternehmen, da dieses selbst hier nicht in einer irgend erschöpfenden

Voll-

Vollständigkeit, sondern nur seinen charakteristischen Hauptmomenten nach dargestellt werden konte. Indessen mögen folgende allgemeine Bemerkungen zur Beurtheilung der Gültigkeit und des Werthes desselben hier Platz finden.

Leibniz nahm als Kriterium der Wahrheit überhaupt den Satz des Widerspruchs an, und gründete also auf diesem auch die Metaphysik, worin ihm in der Folge die Wolfische Philosophie treu blieb. Das Cartesianische Princip der Wahrheit der Erkenntniß, die Evidenz derselben im Bewußtseyn, wurde von ihm mit Recht verworfen, weil es so sehr der Täuschung und dem Misbrauche ausgesetzt ist, und selbst ein höheres Kriterium zur Beurtheilung und Anwendung voraussetzt. Allein durch den Satz des Widerspruchs war die Realerkenntniß, oder die Metaphysik als Inbegriff der Principien dieser, auch im geringsten nicht begründet, da nur die Logik oder das formale Denken auf ihm beruht. Die Metaphysik muß richtig nach logischen Gesetzen gedacht seyn, und insoferne steht sie unter dem Satze des Widerspruchs, ihrer formalen Beschaffenheit nach. Hingegen die Wahrheit ihres Inhalts wird dadurch nicht verbürgt, oder vielmehr es läßt sich aus dem Satze des Widerspruchs gar keine Erkenntniß von realem Inhalte entwickeln. Wenn man die letztere auf dem logischen Wege gewonnen zu haben wähnt; so ist sie entweder erträumt, und besteht aus lauter logischen formellen Begriffen, die gar keine Realität aussagen; oder sie ist erschlichen, daß man durch eine unbemerkte Inconsequenz das logische Princip verließ, und irgend ein anderes, wiewohl unerkanntes oder undeutlich gedachtes, voraussetzte; wovon denn Widersprüche und

Incon-

Inconsequenzen im metaphysischen Systeme selbst nothwendig die Folge seyn müssen. Es war also vortrefflich, daß Leibniz die Methode der Mathematiker empfahl, sofern bloß von der Strenge und Bündigkeit des philosophischen Raisonnements in logischem Betrachte die Rede war; allein es entgieng ihm, daß die apodiktische Gewißheit der Mathematik nicht bloß auf der Methode beruhe, sondern auf einem ganz andern Grunde, den er unaufgeklärt ließ; und daß noch weniger die reale Wahrheit eines philosophischen Systems sich auf dem Principe der Logik erbauen lasse.

Bey der Supposition des Princips vom Widerspruche als Grundsatzes der menschlichen Erkenntniß überhaupt war es sehr begreiflich, daß Leibniz durch Analyse der Begriffe von den Dingen mittelst des Verstandes das absolute Wesen der Dinge erkennen und bestimmen zu können meynte. Er intellectuirte die Erscheinungen, als ob sie nicht Erscheinungen wären, und hieraus gieng ursprünglich sein berühmtes Monadensystem hervor, das auf der einen Seite einen transscendentalen Schein von Wahrheit an sich trug, der es dem Erfinder und seinen Anhängern annehmlich machte; auf der andern aber doch auch seine Schwäche für die prüfende Skepsis der Vernunft nicht verbergen konte. Sinnlichkeit und Verstand wurden vom Leibniz nicht als für sich specifisch verschiedene Erkenntißquellen gesondert; er räumte jener nur das Vermögen ein, die Dinge verworren wahrzunehmen und vorzustellen; der Verstand ist es erst, der die verworrenen Merkmale unterscheidet, verbindet, und so Deutlichkeit und Wahrheit in die Erkenntniß hineinbringt; so daß der ganze Unterschied der Sinnlichkeit und des Verstandes auf einen bloß logischen des Grades der

Deut-

Deutlichkeit und Bestimtheit der Erkentniß hinaus läuft; wobey denn Leibniz auch auf die Meynung gerathen konte und mußte, daß sich die transscendentalen Prädicate der Dinge durch den bloßen reinen Verstand erkennen und bestimmen ließen.

Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt, wie die Verwirrung der Sinnlichkeit und des Verstandes in Ansehung ihres Verhältnisses zur Erkentniß den Leibniz in die Schlingen der Amphibolie der Reflexionsbegriffe verstrickt, oder zur Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen verleitet habe. Statt vorher den Ort der Begriffe ihrem Inhalte nach in einer der beyden spekifisch verschiedenen Erkentnißquellen, der Sinnlichkeit oder dem Verstande, zu bestimmen, und dieser Ortbestimmung gemäß eine transscendentale Vergleichung unter ihnen anzustellen; verglich Leibniz die Begriffe schlechthin, und bestimte ihr Verhältniß nur logisch, ohne daran zu denken, ob eine Vergleichung unter ihnen transscendental möglich sey, und ob nicht das angegebene Verhältniß in der Beziehung desselben entweder auf die Dinge als Erscheinungen, oder auf die Dinge als reine Verstandesgegenstände, falsch sey. Daher kam es denn, daß er den reinen Verstandesgegenständen nothwendige Merkmale beylegte, die nur von den Erscheinungen gelten, und umgekehrt den Erscheinungen nothwendige Merkmale, welche sich nur auf reine Verstandesobjecte d. i. auf leere Begriffe beziehen. Die Leibnizische Monadologie ist in dieser Hinsicht ein sehr interessanter und lehrreicher historischer Beweis sowohl für die Richtigkeit der Kantischen spekifischen Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, als für die Unzulänglichkeit und Falschheit einer bloß logischen

schen Trennung dieser beyden Vermögen, wie sie beym Leibnizischen Systeme zum Grunde liegt.

Gleich der Leibnizische Begriff der Elemente des Universums oder der Monaden, als absolut einfacher Dinge, kann sich nicht behaupten und hebt sich selbst auf. Wird die Monade außerhalb des Raumes versetzt, und nicht als Erscheinung, sondern als reines Verstandesobject gedacht; so ist sie ein durchaus leerer Begriff, der eine bloße Verstandesfunction aussagt, aber nicht im geringsten ein reales Ding darstellt. Wird sie innerhalb des Raumes versetzt, so ist sie Erscheinung, zusammengesetzt und theilbar; denn nichts, was im Raume ist, kann einfach seyn. Leibnizens Behauptung, daß das Zusammengesetzte doch zuletzt aus einfachen Elementen bestehen müsse, oder daß es kein Zusammengesetztes geben könne, wenn es nicht zuletzt ein Einfaches gäbe, ist falsch; denn da dies Zusammengesetzte allemal etwas Räumliches oder im Raume Befindliches seyn muß, so geht die Theilung desselben in's Unendliche fort. Nun statuirte freylich Leibnitz nicht den Raum als Etwas objectiv von den Dingen Verschiedenes; er erklärte ihn vielmehr bloß für die Ordnung neben einander seyender Dinge, so wie die Zeit für die Ordnung auf einander folgender Dinge. Auf diese Art glaubte er die Theilbarkeit der Monaden, die aus der Existenz derselben im Raume fließen würde, von ihnen ablehnen zu können. Allein diese Erklärung des Raumes ist wiederum ungegründet. Der Raum würde alsdenn die Existenz von Dingen voraussetzen, deren Ordnung neben einander er ausmachte; anstatt daß umgekehrt die Dinge die Existenz des Raumes voraussetzen, weil ohne diesen kein Außereinanderseyn, und keine numerische Ver-

schiedenheit der Dinge möglich ist. Auch würde bey der Leibnizischen Erklärung der Raum an und für sich genommen nichts weiter, als ein von den Verhältnissen der Dinge abstrahirter Begriff seyn, wobey die apodiktische Gewißheit und Evidenz der Geometrie unmöglich wäre. Folglich die Monade als reiner Verstandesgegenstand ist ein leerer Begriff, und stellt nicht das Ding an sich dar; als Erscheinung aber ist sie zusammengesetzt, und nicht mehr Monade; so daß der Begriff der Monade überhaupt entweder leer ist, eine bloß logische Form, oder, wenn er real seyn soll, sich selbst aufhebt. Leibniz verkannte die Regel zur Verhütung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe: Bey reinen Verstandesobjecten geht die Materie vor der Form her, oder Materie und Form fallen zusammen; allein bey Erscheinungen geht die Form vor der Materie her, d. i. die Möglichkeit einer Erscheinung der Materie nach, setzt den Raum a priori der Form nach voraus, und eben deßwegen ist die Erscheinung nie einfach, sondern immer ins Unendliche theilbar.

Eine ähnliche Täuschung durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe bewog Leibniz, den Satz des Nicht zu unterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) als allgemeinen Grundsatz bey der Erkentniß der Dinge aufzustellen: Die Dinge müssen, jedes von dem andern, verschieden seyn, damit sie unterschieden werden können; denn sonst machten sie zusammen nur Ein Ding aus, und wären indiscernibilia. Von den Erscheinungen gilt dieser Satz allerdings; denn sofern diese im Raume vorgestellt werden müssen, sind sie eine von der andern, wenigstens numerisch verschieden, und das war es auch, was Leibnizen verführte, den Satz auf

die

die Dinge überhaupt auszudehnen. Allein von den Dingen überhaupt gilt er nicht; denn gerade die reinen Verstandesobjecte müssen ausserhalb des Raumes gedacht werden, und diese sind bloße logische Bejahungen und fallen zusammen. Nun sollen aber eben die Monaden reine Verstandesobjecte seyn, und demnach ist der Satz des Nicht zu unterscheidenden auf die Monaden nicht anwendbar, wiewohl Leibniz seine Monadologie vorzüglich auf demselben gründete.

Da Leibniz die Monaden als absolut einfache Elementar-Substanzen des Universums annahm; so konte er freylich die Möglichkeit einer äussern physischen Einwirkung derselben auf einander nicht zugeben, einer solchen Einwirkung nehmlich, wodurch Veränderungen im Zustande der Monaden hervorgebracht würden; und er mußte vielmehr alle Veränderungen der Monaden für immanente erklären, und aus einem innern Principe der Thätigkeit der Monaden herleiten. Die Art, wie Leibniz die Veränderlichkeit der Monaden des ganzen Universums aus ihrem innern Principe entwickelte; wie er alle diese Veränderungen auf dunkle, klare und deutliche Perceptionen zurückführte; wie er das ganze Universum als einen Inbegriff vorstellender Kräfte oder Seelen, mit und ohne Bewußtseyn, in verschiedenen Graden der Vollkommenheit, darstellte, hat ungemein viel Simreiches und Erhabnes, und ist an sich sehr consequent, sobald die Prämissen zugestanden werden. Es ist nur schade, daß es um diese Prämissen so mißlich aussieht. Ein anderer Fehler dieser Leibnizischen Hypothese ist, daß sie völlig idealistisch ist, indem sie zwar nicht die Existenz der Objecte ausser uns (der Monaden und ihrer mannichfaltigen Zusammensetzungen), aber

doch die Abhängigkeit des Ich von den Objecten, und die Einwirkung dieser auf jenes, schlechthin aufhebt, und unsere ganze Erkentniß auf eine innere Verknüpfung der Vorstellungen, die aus dem Principe der Monaden hervorgehn, zurückführt; daher alle Einwürfe sie treffen, welche sich überhaupt gegen den Idealismus mit Grunde vorbringen lassen.

Die Endlichkeit der Monaden führte den Leibniz auf einen Urgrund ihres Daseyns, die Gottheit, so wie ihre Uebereinstimmung zu einem zweckmäßigen Ganzen auf das System der prästabilirten Harmonie, die er denn insbesondre zur Erklärung der Verbindung zwischen Seele und Körper anwandte. Von diesem Systeme der prästabilirten Harmonie ist aber der entschiedenste Determinismus als Folge unzertrennlich, wie sich dieses auch bey den nachherigen Streitigkeiten, welche die Wolfische Philosophie veranlaßte, so wenig es Wolf selbst und seine Schule, und manche Leibnizianer späterhin und noch gegenwärtig, zugestehen wollten, aufs unverkennbarste geoffenbart hat. Denn wenn alle unsere Vorstellungen und Thätigkeiten von Ewigkeit durch die Gottheit mit den Vorstellungen und Thätigkeiten aller übrigen Monaden des Universums in ein harmonisches Verhältniß gesetzt sind; so daß unser dermaliger Zustand für die Gottheit ein Spiegel des dermaligen, vergangenen und künftigen Zustandes des Universums ist; wie kann da noch von Freyheit der menschlichen Handlungen die Rede seyn?

Es fehlt hier allerdings nicht an mancherley Ausflüchten, die aber Leibniz eigentlich um so weniger benutzen konte, je unbedingter er die Gültigkeit des Satzes vom Grunde anerkannte und vertheidigte.

Der

Den Mittelweg, den er hier zwischen Fatalismus und der gleichgültigen Freyheit, nach welcher Handlungen ohne allen Grund geschehen können, einschlagen zu dürfen glaubte, daß zwar jede Handlung einen Bestimmungsgrund haben müsse, daß der Mensch aber doch alsdenn frey handle, sofern er unter mehr ihm physisch möglichen Handlungen zu wählen im Stande sey, und durch den Bestimmungsgrund seiner Wahl nicht nothwendig motivirt werde: dieser Mittelweg war nur erträumt, und wurde in der That durch Leibnizens System selbst abgeschnitten. Denn in der ewig vorher bestimmten Harmonie der Monaden ist jede Handlung begründet, und die Wahl des Menschen unter mehr möglichen Handlungen, da sie selbst ihren Grund in der prästabilirten Harmonie hat, ist nie wirklich, sondern immer nur scheinbar frey. So wie die menschlichen Handlungen durch die prästabilirte Harmonie bestimt sind, so müssen sie erfolgen, und eine entgegengesetzte Handlung, wie sie doch durch Freyheit möglich seyn müßte, ist, so lange der Weltplan derselbe bleibt, wirklich unmöglich. Ist auch in der prästabilirten Harmonie auf die Freyheit des Menschen gerechnet worden, so ist dennoch diese Freyheit nur scheinbar; denn sie wird immer durch den Satz vom Grunde bedingt, und auch durch die Allwissenheit Gottes bestimt. Gott kann nicht irren. So wie also die menschlichen Handlungen im göttlichen Verstande gesetzt sind, müssen sie erfolgen, und wenn auch Gott durch das bloße Vorauswissen die Handlungen nicht determinirt, so ist er doch zugleich auch Schöpfer der Monaden, in den sich zuletzt die Gründe aller Thätigkeiten derselben verlieren, und folglich auch diese Gründe zuletzt bestimt. Daher hat auch von den Anhängern der Leibnizischen Philosophie

der Indeterminism nie mit Bündigkeit erwiesen werden können; denn der unbedingte Gebrauch des Satzes vom Grunde, welchen sie sich, wie ihr Vorgänger, erlaubten, war ihnen immer im Wege, und trieb sie im Cirkel herum, indem sie ihm zufolge sich genöthigt sahen, die gleichgültige Freyheit zu leugnen, und auf der andern Seite eine Freyheit, die nach Bestimmungsgründen handelt, ohne gleichwohl durch den Satz vom Grunde nothwendig bedingt zu seyn, nicht zu bewähren vermochten.

Daß der Mensch alle Gründe seiner Handlungen nicht übersieht, als welche nur von Gott durchschauet werden, bessert die Sache des Indeterminismus nicht. Denn wenn ich nur insofern frey handle, als ich die höhern Bestimmungsgründe meiner Handlungen, durch welche ich doch eigentlich determinirt werde, nicht kenne, so ist meine Freyheit nichts mehr als eine Täuschung, die sich schon dadurch als solche ankündigt, daß ich die Gründe meiner Handlungen nicht kenne. Eben danach ist die Frage, ob die Handlungen des Menschen durch äußere Gründe überhaupt, diese mögen von ihm eingesehen werden können oder nicht, determinirt werden? und wenn solche äußere Gründe zugestanden werden, so ist der Determinism zugestanden, mag man auch dem Menschen die Kenntniß derselben absprechen. Diese Schwierigkeiten, welche aus der leibnizischen Lehre von der prästabilirten Harmonie gegen die Freyheit erwachsen, waren es, die Clarke ahndete und zum Theile hervorhob; nur daß er auch seinerseits die Freyheit nicht auf eine andere genugthuende Art zu sichern vermochte, und daher Leibnitzen nicht befriedigend widerlegen konte, der ihn immer mit dem Satze vom Grunde in die Enge trieb.

Der

Der Fatalism folgt auch aus der Lehre von der prästabilirten Harmonie, nicht bloß in Beziehung auf die Freyheit des Menschen, und die Moralität der vernünftigen Wesen, sondern auch in Beziehung auf die Weltordnung überhaupt. Die göttliche Erhaltung und Regierung der Welt wurde dadurch aufgehoben; und Clarke hatte nicht Unrecht, wenn er sagte, daß die Gottheit dabey als ein müssiger, unthätiger Regent vorgestellt werde. Ist die Weltmaschine in allen ihren Veränderungen, sie mögen nach Naturgesetzen oder nach Freyheit erfolgen, prästabilirt, so ist für die Gottheit durchaus nichts weiter zu thun übrig. Die Vorsehung besteht eben darin, daß die Gottheit die Welt in dem Laufe der Ursachen und Wirkungen allgegenwärtig erhält, und ihre Uebereinstimmung mit dem Reiche der Freyheit bewirkt. Dies war auch wohl im Wesentlichen der Sinn, welchen Newton mit seiner Aeußerung, daß das Universum zuweilen der besserenden Hand Gottes bedürfe, verband; denn hält man sich genau an den Worten dieser Aeußerung, so kann sie freylich nicht zugegeben werden, und braucht auch nicht zugegeben zu werden, unbeschadet übrigens der Lehre von der Vorsehung. Da Leibniz aber alles, auch das Reich der Freyheit, auf die prästabilirte Harmonie zurückführte, so war der Begriff der göttlichen Vorsehung in seinem Systeme entweder ganz leer, oder er hatte einen ganz andern Sinn.

Alle die bisher bemerkten Schwächen des Leibnizischen Systems verrathen sich auch, und zwar noch auffallender, in der Theodicée. Alles muß einen zureichenden Grund haben, und folglich auch das Uebel in der Welt. Aber welcher ist der zureichende Grund des letztern? Die eigentliche Antwort, welche

Leibniz auf diese Frage gab, ist diese: Das Princip des Besten (daß das Beste zum Daseyn gelange) ist der zureichende Grund vom Daseyn des Uebels. Denn da Gott nach jenem Principe die beste Welt nothwendig schaffen mußte, diese aber, als Inbegriff endlicher Wesen, ohne Unvollkommenheit und Uebel unmöglich war, so mußte er auch das letztere zur Wirklichkeit gelangen lassen; und so hat das Uebel darin seinen Grund, daß die beste Welt existirt.

Aber wenn auch das Princip hier zugestanden würde, daß Gott nach seiner Weisheit und Güte das Beste nothwendig zur Wirklichkeit bringen mußte, obgleich die Skepsis dagegen einzuwenden hätte, daß Gott an sich selbst schon das Beste und Vollkommenste sey, und es zur Erhöhung seiner Vollkommenheit gar keiner Schöpfung endlicher Wesen bedurfte; so ist doch eben die Frage: ob es gerade dem Principe des Besten gemäß war, daß eine so unvollkomne Welt, wie diese, von Gott geschaffen wurde?

Gott hat das Uebel nicht gewollt, sagt Leibniz, aber wegen des größern Guten, das mit der Welt zum Daseyn gelangte, ließ er jenes zu. Dieses Zulassen heißt entweder, daß Gott das Uebel nicht habe hindern können, oder daß er es billigte und deßwegen nicht hindern wollte; das Erstere widerspricht der Allmacht; das Andere der Heiligkeit Gottes. Das Zulassen des Uebels durch die Gottheit kann also überhaupt nicht statt finden. Da überdieß der zureichende Grund der Welt in Gott enthalten ist; so folgt, daß auch der zureichende Grund des Uebels in ihm seyn müsse, wodurch aber die Gottheit selbst zum Principe der Unvollkommenheit wird, was abermals

mals ihrer Natur widerspreche. Entweder hätte also Gott gar nicht schaffen, oder das Uebel hätte in der Welt fehlen müssen.

In der Behauptung, daß das Uebel eine bloße Schranke und Negation der Realität sey, und als solche einerseits nothwendig zur Natur endlicher Wesen gehöre, andererseits der Gottheit, deren Geschöpfe nicht so vollkommen seyn konten, wie sie selbst, nicht zur Last gelegt werden könne, wurde Leibniz ebenfalls durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe getäuscht. Er wandte den Satz: Realitäten können sich nicht widerstreiten, der allerdings von reinen Verstandesgegenständen gilt als bloß logischen Bejahungen, auch auf Gegenstände der Sinnlichkeit oder Erscheinungen an, wo er nicht gilt. Der Schmerz oder das physische Uebel steht allerdings im Widerstreit mit der Lust, das Böse mit dem Guten, und beyde sind Realitäten, die in demselben Subjecte verbunden einander gegenseitig in ihren Folgen aufheben. Ist aber das Uebel eben sowohl eine Realität als das Gute, so läßt es sich nicht bloß aus der Endlichkeit der empfindenden und vernünftigen Substanzen herleiten und rechtfertigen, und es fällt der Gottheit zur Last, soferne es als ein reelles Product dieser erscheint.

Das moralisch Böse und die Möglichkeit desselben in der besten Welt konte Leibniz wohl auf die Nothwendigkeit der Freyheit für eine Ordnung vernünftig sinnlicher Wesen zurückführen. Allein es blieb auch hier die Schwierigkeit zurück, warum Gott Intelligenzen zum Daseyn erhob, die durch den Einfluß ihrer sinnlichen Natur beständig zur Thorheit und zum Laster gereizt werden, welchen Anreizungen die Meisten unterliegen. Außerdem hob Leibniz

selbst, wie oben gezeigt worden, durch sein System der prästabilirten Harmonie die Freyheit auf, und da er die Causalverbindung der Seele mit dem Körper leugnete, so war die ganze Charakterentwickelung des Menschen zum Bösen, wie zum Guten, ein von Gott selbst angeordneter Mechanismus. Daß endlich das Uebel in der Welt oft Mittel zum Guten ist, kann wohl dienen, es in Beziehung auf die Menschen als erträglicher vorzustellen; allein die Gottheit wird hierdurch wegen des Daseyns desselben überhaupt nicht gerechtfertigt. Auch die ganze Theodicäe Leibnizens ist daher als ein mislungener philosophischer Versuch zu betrachten.

Nach der obigen Erörterung und Beurtheilung des Leibnizischen Systems im Allgemeinen, wovon, wie ich schon bemerkt habe, seine Theorie des Erkenntnißvermögens ausgeschlossen ist, die ich in Verbindung mit der Lockischen demnächst darstellen werde, will ich ihm erst einige Erläuterungen hinzufügen, sowohl Leibnizens Meynungen über andere merkwürdigere philosophische Vorstellungsarten, die in seiner Epoche gangbar waren, als auch desselben besondere Untersuchungen einzelner philosophischer Gegenstände, betreffend.

Zu den interessanten Kritiken damals berühmter Philosopheme und Hypothesen gehört zuvörderst die Kritik der Cudwonthischen Hypothese von den plastischen Naturen, bey welcher Leibniz zugleich das Verhältniß seiner eigenen Monadologie zu jener Hypothese erläuterte. Er erklärte, daß er auch wirklich Lebensprincipien annehme, die in der ganzen Natur verbreitet und unsterblich seyen, weil es untheilbare Substanzen oder vielmehr Einheiten

seyen,

seyn, so wie die Körper Mannichfaltigkeiten oder Aggregate von Substanzen, die durch die Trennung ihre Theile der Zerstörung unterworfen sind. Die Monaden sind also mit den vom Leibnitz angenommenen Lebensprincipien identisch. Jene Lebensprincipien oder Seelen haben Perceptionen und Appetite. Frage man: ob sie substantielle Formen seyen? so kommt es auf die Bedeutung an, welche man dem Ausdrucke: substantielle Formen, beylegt. Werden sie so verstanden, wie Des Cartes sie verstand, wenn er gegen Regius behauptete, daß die vernünftige Seele eine substantielle Form des Menschen sey, so antwortete Leibnitz auf die Frage bejahend. Hingegen ist die Antwort verneinend, wenn der Ausdruck so gedeutet wird, wie diejenigen ihn deuten, welche sich einbilden, daß es eine substantielle Form eines Steines, oder andern nicht organischen Körpers gebe, da die Lebensprincipien bloß den organischen Körpern zukommen können. Freylich ist auch in dem leibnitzischen Systeme kein Theil der Materie, in welchem sich nicht eine unendliche Menge organischer und beseelter Körper befände; aber daraus folgt nicht, daß jeder Theil der Materie als solcher beseelt sey, so wie wir einen mit Fischen angefüllten Teich nicht beseelt nennen, obgleich die Fische beseelt sind.

Der Unterschied, welchen Leibnitz zwischen seinem Begriffe von den Lebensprincipien und den neuen der ältern Philosophen festsetzt, läuft auf Folgendes hinaus. Die ältern Philosophen glaubten, daß die Lebensprincipien entweder selbst die Richtung der Bewegung der Körper änderten, oder doch der Gottheit zur Aenderung derselben Gelegenheit gäben; anstatt daß Leibnitz diese Aenderung in den Bewe-

gun-

gungen der Natur leugnet, als welche vielmehr von Gott nothwendig prästabilirt sind. In Ansehung der Cudworthischen Hypothese stimmte Leibniz darin bey, daß die Gesetze des Mechanismus ganz allein kein Thier hervorbringen können, sobald vorher noch gar keine Organisation der Materie statt findet. Cudworth hat hierin mit Recht den Alten, die das Gegentheil meynten, und auch dem Des Cartes widersprochen, dem, wie Leibniz sich hier ausdrückt, die Verfertigung des Menschen so wenig kostete, der aber sich auch dafür um desto mehr von der Wahrscheinlichkeit entfernte. Leibniz setzt hier noch hinzu, daß die von einer göttlichen Weisheit angeordnete Materie wesentlich und überall organisirt seyn müsse, daß folglich in den Theilen jeder natürlichen Maschine wiederum Maschinen in's Unendliche enthalten, und immer organische Körper einer in dem andern eingewickelt sind; so daß weder jemals ein ganz neuer organischer Körper ohne alle Präformation hervorgebracht, noch ein schon existirendes Thier gänzlich vernichtet werden kann. Aber eben deßwegen meynte Leibniz auch nicht nöthig zu haben, mit Cudworth zu gewissen immateriellen plastischen Naturen seine Zuflucht nehmen zu müssen. Im Gegentheile die Präformation und der unendliche Organismus geben materielle plastische Naturen an die Hand, um zu erklären, was einer Erklärung bedarf, und hingegen die immateriellen plastischen Naturen eben so wenig nothwendig, als zu der Erklärung hinreichend sind. Uebrigens schwächen diejenigen, welche plastische Naturen, materielle oder immaterielle, statuiren, den physischtheologischen Beweis des Daseyns Gottes gar nicht, sofern derselbe von dem bewundernswürdig weisen Baue der Thiere entlehnt wird; vorausgesetzt daß die Vertheidiger der

immat-

immaterielle plastischen Naturen eine besondere göttliche Direction zugestehen; und diejenigen, welche mit Leibnitz eine materielle bildende Ursache behaupten, nicht bloß eine ununterbrochene Präformation, sondern auch eine ursprüngliche göttliche Vorherbestimmung einräumen *).

Auch die Vertheidigung Leibnitzens gegen manche Gegner des Systems der prästabilirten Harmonie kann zur weitern Aufklärung dieses dienen. Der Abbe Foucher **) hatte unter mehr andern minder bedeutenden Einwürfen dem Leibnitz die Frage vorgelegt: Wenn das System der prästabilirten Harmonie auch möglich sey, was ließe sich bey diesem Kunstwerke des Urhebers der Natur für ein Endzweck denken? Leibnitz antwortete, daß die genaue Correspondenz der Substanzen unter einander durch ihre eigenen Gesetze, die jede derselben ursprünglich empfangen habe, doch an sich etwas bewundernswürdig Schönes, und ihres Urhebers vollkommen würdig sey. Foucher hatte ferner gefragt: Warum Gott sich nicht begnügt habe, bloß die Gedanken und Modificationen der Seele hervorzubringen, ohne die unnützen Körper, welche die Seele doch weder bewegen, noch erkennen kann? Die Antwort, meynte Leibnitz, sey leicht. Es habe darin seinen Grund, erwiederte er, daß Gott gewollt habe, es sollten eher mehr als weniger Substanzen in der

*) S. Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie in Leibnitii Opp. T. II. p. 39. sq.

**) S. Journal des Savans Sept. 1695. Avril. 1696. Vgl. Leibnit. Opp. T. II. p. 67.

der Welt seyn, und daß eben derselbe zugleich für gut gefunden habe, daß den Modificationen der Seele etwas Aeußeres entspreche. Eine schlechthin unnütze Substanz giebt es nicht; alle Substanzen tragen zur Absicht Gottes bey. Auch bemerkte Leibniz, er habe gar nicht geradehin behauptet, daß die Seele die Körper nicht erkenne, obgleich diese Erkenntniß ohne Einfluß der einen auf die andern bewirkt wird. Selbst dagegen erhebe er eben keine Schwierigkeit, daß die Seele den Körper bewege; und so wie ein Copernicaner vom Aufgange der Sonne, ein Platoniker von der Realität der Materie, ein Carteſianer von der Realität der empfindbaren Qualitäten ſpricht, nur unter der Bedingung, daß man ihn recht verſteht, was er eigentlich damit ſagen will; ſo läßt ſich auch in gewiſſem Verſtande mit Wahrheit ſagen, daß die Subſtanzen auf einander einwirken, nehmlich in dem Verſtande, daß die eine die Urſache der Veränderungen in der andern iſt zufolge der Geſetze der präſtabilirten Harmonie. Foucher hatte außerdem noch den Einwurf gemacht, daß die Körper ſich in einer gewiſſen Lethargie befinden müßten nach dem Leibnizischen Syſteme, und daß ſie ohne Thätigkeit ſeyn würden, während die Seele ſie in Thätigkeit wähnte. Dies, antwortete Leibniz, könne gar nicht eintreten, wegen der unfehlbaren Uebereinſtimmung zwiſchen Körper und Seele, welche die göttliche Weisheit präſtabilirt habe. Es exiſtiren gar keine träge, unnütze, unthätige Maſſen, von denen Foucher ſpricht. Ueberall iſt Thätigkeit; kein Körper iſt ohne Bewegung, und keine Subſtanz ohne Kraftäußerung.

Ein anderer Gegner des Syſtems der präſtabilirten Harmonie war Bayle. Dieſem wollte jenes

Syſtem

System besonders in seiner Anwendung auf die Verbindung zwischen Seele und Körper nicht einleuchten, und er trug in dem Artikel seines Wörterbuchs Rorarius mehr Bedenklichkeiten dagegen vor, wobey er jedoch zugleich die lebhafteste Hochachtung gegen Leibnizens philosophisches Talent, und dessen Gelehrsamkeit bezeugte. Bayle konte unter andern bey der Leibnizischen Hypothese die Verbindung der innern willkührlichen Handlungen nicht begreifen, vermöge deren die Seele eines Hundes Schmerz empfinden würde nach unmittelbar vorhergegangener Empfindung der Freude, selbst wenn sie allein im Universum existirte. Leibnitz hatte nehmlich gesagt, daß die Seele, und wenn nichts als Gott und sie in der Welt vorhanden wären, doch Alles das empfinden würde, was sie gegenwärtig empfindet, und hierauf bezog sich Bayle's Einwurf. Um diese seine Aeußerung zu erklären oder zu rechtfertigen, erinnerte Leibniz, daß er hier nur eine Fiction gebraucht, und etwas supponirt habe, was natürlicherweise nie wirklich der Fall seyn könne, bloß um deutlich zu machen, wie die Empfindungen der Seele nichts weiter als eine successive Entwickelung dessen wären, was schon in ihr enthalten sey. Uebrigens bringt es die Natur einer jeden erschaffenen Substanz mit sich, daß sie sich unaufhörlich in einer gewissen Ordnung verändere, welche sie willkührlich (spontanément) durch alle die Zustände leitet, die ihr begegnen werden, so daß derjenige, der alles sieht, in dem gegenwärtigen Zustande der Substanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Gesetz der Ordnung, das die Individualität jeder besondern Substanz bestimt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder andern Substanz und im ganzen Universum vorgeht. Peut être que je n'avance rien de trop har-

hardi, si je dis, que je peux *démontrer* tout cela, setzt hier Leibniz hinzu; mais à présent il ne s'agit, que de le soutenir comme une hypothèse possible, et propre à expliquer les phénomènes. Auf diese Weise nun bringt das Gesetz der Veränderung in der Substanz des Thiers den Uebergang von der Freude zum Schmerze mit sich, in dem Augenblicke, wo sich eine Aufhebung der stetigen Reihe der Veränderungen in dem Körper des Thiers äußert (dans le moment, qu'il se fait une solution de continu dans le corps de l'animal), weil das Gesetz der untheilbaren Substanz dieses Thiers darin besteht, dasjenige vorzustellen, was in dem Körper des Thiers so vorgeht, wie wir es erfahren, und selbst alles was sich in der Welt zuträgt, in Beziehung auf diesen Körper vorzustellen. Denn die Einheiten der Substanz sind nichts anders, als verschiedene Concentrationen des Universums, das nach den verschiedenen Gesichtspuncten vorgestellt wird, die es unterscheiden.

Bayle fand ferner nach dem Leibnizischen Systeme unverträglich die Spontaneität der Seele mit den Empfindungen des Schmerzes, und überhaupt mit allen Perceptionen, die ihr misfallen. Leibniz wollte diese Unbegreiflichkeit aufheben durch eine Unterscheidung zwischen Spontaneität und Freyheit (Spontanée et Volontaire). Jedes Wesen, das freye Willkühr hat, hat auch Spontaneität (Tout volontaire est spontanée); aber es giebt spontane Handlungen, die ohne Wahl geschehen, und die folglich nicht willkührlich frey sind. Es hängt nicht von der Seele ab, sich immer solche Empfindungen zu verschaffen, die ihr gefallen, weil die Empfindungen, welche sie haben wird, von denen abhangen, welche sie gehabt hat.

Gegen

Gegen die innere thätige Kraft, welche Leibniz den Formen der Körper beylegte, wandte Bayle ein, daß diese Kraft doch die Reihe der Handlungen nicht kenne, welche sie hervorbringen solle. Denn die Erfahrung lehre uns, daß wir in dem gegenwärtigen Augenblicke gar nicht wissen, was für Perceptionen wir nach einer Stunde haben werden. Leibniz antwortete: Die innere Kraft, oder vielmehr die Seele (Form), der Körper erkennt zwar die Reihe der hervorzubringenden Perceptionen nicht deutlich; aber empfindet sie doch verworren. Es giebt in jeder Substanz Spuren von Allem, was ihr begegnet ist, und was ihr begegnen wird. Aber diese unendliche Menge der Perceptionen hindert uns, sie zu unterscheiden; so wie, wenn wir einen Lärm eines ganzen Volkshaufens hören, wir eine Stimme nicht von der andern unterscheiden können. Uebrigens ist der gegenwärtige Zustand einer Substanz allemal eine natürliche Folge des vorhergehenden, und nur die unendliche Intelligenz kann die ganze Reihe übersehen; denn sie schließt das Universum in sich, sowohl in den Seelen, als in jedem Theile der Materie.

Bayle wurde durch die Antworten Leibnizens nicht befriedigt. In einer neuen Ausgabe seines Wörterbuchs gab er zwar zu, daß Leibniz den Gegenstand der Frage mehr aufgeklärt habe, und daß dessen Hypothese der prästabilirten Harmonie, falls sie möglich wäre, der Cartesischen vorzuziehen sey, weil sie eine erhabene Idee vom Schöpfer des Universums gebe, und jeden Begriff eines Wunders Gottes bey der Harmonie, namentlich zwischen Körper und Seele, entferne. Aber gerade die Möglichkeit der prästabilirten Harmonie war es, die er bezweifelte.

Um diese Unmöglichkeit auffallender zu machen, führte er ein Beyspiel an, das doch verhältnißmäßig noch unendlich leichter zu bewirken wäre. Er verglich die leibnitzische Hypothese mit der Supposition eines Schiffs, das, ohne von Jemand regiert zu seyn, durch sich selbst nach einem bestimten Hafen gelangte. Bayle hielt es zwar nicht schlechthin für unmöglich, daß Gott nach seiner Allmacht dem Schiffe ein solches Vermögen mittheilen könne; er meynte inzwischen doch, daß sich hieran auch zweifeln ließe, indem die Natur des Schiffes als eines solchen nicht fähig scheine, ein solches Vermögen von Gott anzunehmen.

Leibniz antwortete wiederum, daß ein solches Vermögen des Schiffs, (ohne einen Führer nach einem bestimten Hafen zu fahren), nach den Regeln der Mechanik nichts weniger als eine bare Unmöglichkeit sey. Ist es nun nicht unwahrscheinlich, daß selbst ein endlicher Geist geschickt genug seyn könne, um so etwas zu bewirken; wie vielmehr sollte es Gott bey einem Gegenstande nicht können, der der zweckmäßigen Bewegung eines Schiffes ohne Steuermann ähnlich ist? Es läßt sich doch zum mindesten nicht bezweifeln, daß ein Mensch im Stande seyn möge, eine Maschine zu verfertigen, die sich selbst einige Zeit hindurch in einer Stadt herum regelmäßig von einer Straße zur andern bewegte. Nun ein unvergleichbar vollkommnerer, wiewohl beschränkter, Geist, könte auch eine unvergleichbar größere Zahl von Hindernissen voraussehen und vermeiden. Dies ist so wahr, daß, wenn diese Welt, wie Einige wollen, nur das Aggregat einer bestimten Menge Atomen ist, die sich nach Gesetzen der Mechanik bewegen, es auch gewiß ist, daß ein endlicher Geist einsichtsvoll genug seyn könne, um alles

demon-

demonstrativ vorauszusehen und zu begreifen, was sich in einer bestimmten Zeit in der Welt zutragen müsse. Folglich könte eben dieser Geist auch ein Schiff verfertigen, das für sich ohne Steuermann nach einem bestimmten Hafen gelangte, indem er ihm die Einrichtung, die Triebfedern, die Direction ertheilte, deren es hierzu bedürfte. Ja er könte sogar einen Körper bilden, der fähig wäre, alle Handlungen eines Menschen hervorzubringen. Denn es kömt hier nur auf ein Mehr oder Weniger an, was in dem Reiche der Möglichkeiten nichts abändert; und so groß auch die Menge der Functionen einer Maschine seyn mag, so wachsen auch verhältnißmäßig die Macht und die Geschicklichkeit des Künstlers. Die Möglichkeit von jener also nicht einsehen, heißt nur die Grade der Dinge nicht recht erwägen. Es ist zwar wahr, daß die Welt nicht ein Aggregat einer bestimmten Menge Atomen ist, sondern eine zusammengesetzte Maschine, die in jedem ihrer Theile aus einer wahrhaft unendlichen Zahl von Triebfedern besteht; aber es ist auch wahr, daß ihr Schöpfer und Regierer von einer noch unendlicheren Vollkommenheit (d'une perfection encore plus infinie) ist, weil diese sich auf eine Unendlichkeit möglicher Welten erstreckt, unter welchen er diejenige auswählte, die ihm gefiel.

Um jedoch auf endliche Geister wieder zurückzukommen, so läßt sich, bemerkt Leibniz, aus kleinen Proben urtheilen, die sich zuweilen unter uns finden, wie weit diejenigen zu gehn vermögen, die wir noch nicht kennen. Es giebt z. B. Menschen, die auf der Stelle große arithmetische Berechnungen machen können durch einen einzigen Gedanken. Nouconi erwähnt eines solchen Menschen, der zu seiner Zeit

in Italien lebte, und gegenwärtig (zu Leibnizens Zeit) lebt einer in Schweden, der nicht einmal die gemeine Arithmetik gelernt hat, und von dem Leibniz wünschte, daß man nicht versäumen möchte, ihn über sein Verfahren genau auszuforschen. Was ist der Mensch, so vortrefflich er auch seyn mag, in Vergleichung mit der Vollkommenheit möglicher und wirklich existirender Geschöpfe, wie die Engel und Genien, die ihn in jeder Art der Fassung und Beurtheilung unvergleichbar mehr übertreffen können, als jene Besitzer einer natürlichen Arithmetik ihn in diesem Fache übertreffen? Leibniz giebt zu, daß diese Betrachtungen nicht für den großen Haufen verständlich sind. Man verblendet ihn durch Einwürfe, wobey er an Etwas denken muß, was ungewöhnlich, oder was selbst ohne Beyspiel unter uns ist. Denkt man aber zugleich an die Größe und Mannichfaltigkeit des Universums, so wird man ganz anders urtheilen.

Bisher war nur davon die Rede gewesen, was eine beschränkte Substanz thun könne; aber in Ansehung Gottes ist das Verhältniß ein ganz anderes. Weit entfernt, daß das, was anfangs unmöglich schien, es wirklich sey, muß man vielmehr sagen: es sey unmöglich, daß Gott anders handle, da er in der That unendlich mächtig und weise ist, und in Allem die Ordnung erhält, die nur eine Möglichkeit hat. Aber noch mehr. Was seltsam scheint, wenn man es an und für sich betrachtet, ist eine gewisse Folge der Einrichtung der Dinge, so daß das allgemeine Wunder gleichsam das particulare Wunder aufhebt und verschlingt, weil es den Grund davon angiebt. Denn Alles ist so geregelt und mit einander verbunden, daß diese Maschinen der Natur, die nie ihre Bestim-

mung

mung versehen, und die man mit Schiffen vergleicht, welche von selbst ohne Steuermann troz aller Hinderniße und Stürme in einen bestimten Hafen gelangen könten, nicht für seltsamer zu halten sind, als ein Bach, der in einen Fluß fällt. Ferner: Die Körper sind keinesweges Atomen, sondern theilbar und selbst getheilt bis in's Unendliche. Da Alles von ihnen erfüllt ist, so folgt, daß der kleinste Körper irgend eine, wenn auch noch so geringe, Impression von der kleinsten Veränderung aller andern Körper empfängt, diese mögen noch so klein oder entfernt von ihm seyn, und daß er also ein genauer Spiegel des Universums seyn müsse. Daher könte ein Geist, der hierzu scharfsichtig genug wäre, nach Maaßgabe dieser seiner Kraft in jedem kleinen Körper sehen und vorhersehen, was sich sowohl in diesem kleinem Körper, als außer demselben zuträgt und zutragen wird.

Man muß aber hierbey zugleich erwägen, daß schon von jeher ein Ding in seinen Veränderungen denen des andern gemäß eingerichtet ist, also sich nach diesem gleichsam bequemt, und das leistet, was dieses von ihm fodert. Ein Zwang findet in den Substanzen nur dem äußern Anscheine nach statt. Dies ist so wahr, daß die Bewegung irgend eines Punctes, die man in der Welt annehmen mag, in einer determinirten Linie geschieht, die dieser Punct ein für allemal einschlägt, und die nichts ihn bestimmen kann zu verlassen. Die Linie würde freylich eine gerade seyn, wenn der Punct allein in der Welt seyn könte; in der gegenwärtigen Beschaffenheit richtet sie sich zufolge den mechanischen Gesetzen nach dem Zusammenstoße aller Körper, und durch diesen Zusammenstoß selbst ist sie prästabilirt. Leibnitz gestand aus dem Grunde

ein, daß die Spontaneität nicht eigentlich in der Masse liege, (man müßte denn vom Universum im Ganzen reden, welchem freylich nichts widerstehen kann); denn wenn dieser Punct anfangen könte, allein zu seyn, so würde er nicht in der prästabilirten Linie sich zu bewegen fortfahren, sondern in der geraden tangenten. Ein organischer Körper hingegen ist aus mehr Substanzen zusammengesetzt, deren jede ein Princip der Thätigkeit in sich hat, das wesentlich von dem Thätigkeitsprincipe jeder andern verschieden ist; und da die Thätigkeit eines jeden Princips Spontaneität hat, so muß dies die Wirkungen eines jeden unendlich verschieden machen, und der Stoß der benachbarten Körper muß einen Zwang der natürlichen Spontaneität eines jeden beymischen. Eigentlich demnach findet sich die Spontaneität in der Entelechie; und anstatt daß der Punct von sich selbst nur die Tendenz in der geraden Linie haben kann, weil er so zu sagen weder Gedächtniß, noch Vorempfindung hat, drückt die Entelechie die prästabilirte krumme Linie selbst aus; so daß in diesem Sinne in Ansehung derselben nichts erzwungen ist. Hieraus läßt sich also endlich einsehen, wie alle die Wunder eines Schiffs, das von selbst ohne Führer in einen bestimmten Hafen gelangt, oder einer Maschine, die alle Functionen eines Menschen ohne Erkentniß verrichtete, und aller andern Fictionen, die man noch sonst einwerfen könte, welche die Leibnizischen Suppositionen unglaublich machen, sobald man diese einzeln für sich erwägt, keine Schwierigkeit in der Erklärung weiter haben. Alles was Niemand hier für seltsam hielt, verschwindet ganz, wenn man bedenkt, daß die Dinge determinirt sind zu thun, was sie thun. Alles, was die Ehrsucht oder jede andere Leidenschaft die Seele des Cäsar verrichten

läßt,

läßt, wird auch in ihrem Körper vorgestellt, und alle Bewegungen dieser Leidenschaften rühren von Eindrücken der Objecte her, die mit den inneren Bewegungen verbunden sind. Der Körper ist so eingerichtet, daß die Seele nie einen Entschluß faßt, mit welchem die Bewegungen des Körpers nicht übereinstimmten; selbst die abstractesten Raisonnements finden hier ihr Spiel, vermöge der Buchstaben, die sich in der Phantasie darstellen. Kurz Alles geschieht im Körper in Hinsicht auf das Detail der Phänomene, als ob die Lehre derer, welche die Seele für materiell halten, wie Epikur und Hobbes, wahr wäre, als ob der Mensch selbst nur Körper und ein Automat wäre. Man hat auch bis auf den Menschen ausgedehnt, was die Cartesianer von allen andern Thieren einräumen; da sich in der That zeigt, daß sich im Menschen bey aller seiner Vernunft nichts ereignet, was nicht zugleich im Körper ein Spiel von Bildern, Leidenschaften und Bewegungen ist. Diejenigen, die das Gegentheil beweisen wollten, haben nur ihre Unwissenheit bewiesen, und dem Irrthume eine Gelegenheit zum Triumphe zubereitet. Leibniz verbreitet sich hier ausführlich über das Verhältniß der Epikurischen Atomenlehre, und der Hypothese der Cartesianer, daß die Thiere bloße lebendige Maschinen seyen, zu seiner Monadologie, und inwiefern das Fehlerhafte und Irrige in jenen durch diese berichtigt werde.

Bayle hatte der Leibnitzischen Hypothese noch andere Schwierigkeiten entgegengesetzt, nicht sowohl was den Körper, als was die Seele anbelangte. Er verglich die Seele, allein und für sich genommen, ohne daß sie Etwas von außen empfängt, mit einem Atom des Epikur vom leeren Raume umgeben,

und in der That gestand Leibniz selbst, daß er die Monaden wie substantielle Atomen betrachtete; denn materielle Atomen leugnete er, weil der kleinste Theil der Materie wiederum theilbar sey. Nun hat der Atom, wie ihn Epikur vorstellt, eine bewegende Kraft, die ihm eine gewisse Richtung giebt, und er wird diese Bewegung einförmig und ohne Hinderniß ausführen, vorausgesetzt daß ihm kein anderer Atom begegne. Versetzt man die Seele in denselben Zustand, daß nichts von außen sie verändert, so wird, wie es Bayle'n schien, die Seele, wenn sie eine angenehme Empfindung bekommen hat, beständig in derselben Empfindung beharren; denn wo die ganze Ursache dieselbe bleibt, muß auch die Wirkung dieselbe bleiben. Auf die Bemerkung Leibnizens, daß die Seele als in einem Zustande der Veränderung befindlich angesehen werden müsse, und also die totale Ursache nicht dieselbe bliebe, erwiederte Bayle, daß jene Veränderung doch nur der Veränderung eines Atoms gleich seyn könne, der sich beständig in derselben geraden Linie und mit gleicher Geschwindigkeit bewegt; daß, falls er auch eine Veränderung der Gedanken zugestände, doch wenigstens der Uebergang von einem Gedanken zum andern einen Grund der Verwandtschaft derselben enthalten müsse.

Leibniz wollte aus den Gründen dieser vom Bayle vorgebrachten Einwürfe selbst seine Hypothese erweisen und erklären. Der Zustand der Seele, als eines Atoms, ist ein Zustand der Veränderung, eine Tendenz; der Atom strebt eben so seinen Ort zu verändern, wie die Seele ihre Vorstellungen; beyde verändern sich auf die einfachste und einförmigste Art, welche nur ihr Zustand erlaubt. Wie komt es aber

gleich-

gleichwohl, daß soviel Simplicität in den Veränderungen eines Atoms, und soviel Mannichfaltigkeit in den Veränderungen der Seele ist? Es komt daher, daß der Atom, (so wie er gedacht wird, wiewohl nichts der Art wirklich existirt), wenn er auch Theile hat, doch keine Ursache der Mannichfaltigkeit in seiner Tendenz enthält, weil man voraussetzt, daß die Theile ihre Verhältnisse nicht ändern; anstatt daß die Seele, so untheilbar sie auch ist, doch eine zusammengesetzte Tendenz enthält, d. i. eine Mannichfaltigkeit gegenwärtiger Vorstellungen, deren jede nach ihrem Objecte auf eine besondere Veränderung hinzielt, und die in ihr zugleich existiren, vermöge ihrer wesentlichen Beziehungen zu allen andern Dingen in der Welt. Gerade daß diese Beziehungen bey den Atomen des Epikur fehlen, verbannt sie aus der Natur. Denn es giebt kein individuelles Ding, das nicht alle andere ausdrücken muß; so daß die Seele in Ansehung der Mannichfaltigkeit ihrer Modificationen eher mit dem Universum verglichen werden muß, welches sie nach ihrem Gesichtspuncte vorstellt, und in gewissem Betrachte eher mit Gotte selbst, dessen Unendlichkeit sie endlich vorstellt wegen ihrer verworrenen und unvollkomnen Wahrnehmung des Unendlichen, als mit einem materiellen Atome. Der Grund der Veränderung der Vorstellungen in der Seele aber ist derselbe mit dem Grunde der Veränderung der Dinge im Universum, das sie vorstellt. Die Gesetze der Mechanik, die in den Körpern dargelegt sind, werden vereinigt, so zu sagen concentrirt, in den Entelechieen oder Seelen, und finden selbst darin ihre Quelle. Es ist wahr, daß nicht alle Entelechieen, wie unsere Seele, Ebenbilder Gottes sind, weil sie nicht alle zu Gliedern einer Gesellschaft oder eines

Stats bestimt sind, von dem Gott der Regent ist; aber sie sind doch immer Ebenbilder des Universums. Es sind Welten verkürzt nach ihrer Art; fruchtbare Einfachheiten; substantielle Einheiten, die aber durch die Vielheit ihrer Modificationen virtuell unendlich sind; Centra, die eine unendliche Circumferenz ausdrücken. Der Uebergang übrigens von der angenehmen Empfindung zur schmerzhaften ist leicht begreiflich, da Schmerz und Lust so nahe an einander grenzen, und oft die Lust im Schmerze, und der Schmerz in der Lust besteht.

Ich übergehe hier mehr andere Einwürfe, welche Bayle dem Leibniz gemacht hatte, und die dieser beantwortete, weil sie von geringerem Belange sind, und sich mehr auf die damalige Zeitphilosophie beziehen, die für unser gegenwärtiges Zeitalter in diesen Puncten kein Interesse hat. Die Theodicäe betreffend machte Leibniz hier eine Bemerkung nach Augustin gegen Bayle, die ich noch hinzusetzen will. Er beharrte freylich dabey, daß das Uebel seinen Grund habe in der besten unter den möglichen Welten. Allein man verirrt sich, wenn man mit den Stoikern den Nutzen des Uebels in seinem Verhältnisse zum Guten im Einzelnen aufklären will. Denn wer kann in die unendliche Particularität der Weltharmonie eindringen? *)

Noch will ich einiger Einwürfe erwähnen, die der philosophische und gelehrte Benedictiner Mönch Lamy, Verfasser des Werks: De la connoissance de soi meme, der Leibnizischen Hypothese von der prästabilirten Harmonie entgegensetzte, und welche Leibniz auch aus dem Wege zu räumen suchte. Lamy fragte:

*) *Leibnitii* Opp. T. II. p. 74 sq.

te: ob die beyden Substanzen, Seele und Körper, weil sie mit einander einstimten, eine für die andere gemacht wären? Leibniz bejahte die Frage. Denn wenn sie mit einander einstimten, so habe sie Gott eben deßwegen geschaffen, daß sie mit einander einstimmen sollten. Hiernach, meynte nun Lamy, wäre das Leibnizische System nicht sehr verschieden von dem Systeme der gelegenheitlichen Ursachen. Diese Folgerung sah jedoch Leibniz nicht ein, oder wollte sie nicht unbedingt zugestehen. Im Systeme der gelegenheitlichen Ursachen stimmen die Substanzen überein, weil Gott diese Uebereinstimmung beständig hervorbringt, ohne daß der vorhergehende Zustand der Substanzen sie natürlich herbeyführte. Dies Letztere hingegen wird im Leibnizischen Systeme angenommen. „En tout cas, erklärte gleichwohl Leibniz, si quelqu'un veut prendre le Systeme des causes occasionelles d'une maniere, qui le transforme au mien, je n'en serai point faché.

Eine andere Frage Lamy's war: ob die Seele in der Hervorbringung ihrer Thätigkeiten frey sey, oder nicht? Es scheint beynahe, daß Leibniz diese Frage fürchtete und ihr gerne auswich. Er antwortete, eine Frage sey kein Einwurf; indessen könne er sich darüber leicht äußern. Die Seele, sagt er, ist frey in allen willkührlichen Handlungen, wo sie deutliche Vorstellungen hat, und Vernunft zeigt. (L'ame est libre dans les actions volontaires, où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison). Aber die dunkeln und verworrenen Vorstellungen, die sich nach den Veränderungen des Körpers richten, entstehen aus vorhergehenden verworrenen Vorstellungen, ohne daß es nöthig wäre, daß die Seele sie will oder voraussieht. Obgleich also der Schmerz die Seele

nicht

nicht trifft, weil sie ihn will, so ereignet er sich darum doch nicht ohne Ursache und Grund. Diese liegen in den dunkeln Vorstellungen, welche nach den Veränderungen des Körpers geordnet sind. Diese Antwort Leibnizens auf Lamy's Frage war sehr unbefriedigend. Er behauptete die Freyheit der Seele, ohne sie aus seinem Systeme begreiflich zu machen. Auch hatte Lamy ausdrücklich gesagt, daß ihm die vom Leibniz angenommene Freyheit der Seele keine wahre Freyheit zu seyn scheine. Dieser sprach der Seele das Vermögen ab, sich Vorstellungen und Empfindungen nach Willkühr zu verschaffen, und hierin fand Lamy den Determinismus. Leibniz benutzte mit dialektischer Geschicklichkeit eine Blöße, die ihm sein Gegner hierbey allerdings gab. Er fragte wiederum seinerseits: ob in irgend einem philosophischen Systeme die behauptete Freyheit sich so weit erstrecke, daß man der Seele das Vermögen beylege, sich Empfindungen und Vorstellungen nach Willkühr zu verschaffen? Dies würde eine Unabhängigkeit der Seele seyn, wie sie der Gottheit allein zukomt. Da Lamy seinerseits diese Frage nicht bejahen konte, so zog Leibniz die Folgerung, daß er die Freyheit der Seele nicht weiter eingeschränkt habe, als sie in allen auch indeterministischen Systemen eingeschränkt werde und werden müsse.

Auch aus der Leibnizischen Behauptung: daß der gegenwärtige Zustand einer jeden Substanz eine natürliche Folge des vorhergehenden sey, wollte Lamy auf den Determinismus des Leibnizischen Systems schließen; denn eine natürliche Folge sey immer eine nothwendige Folge. Hiergegen protestirte aber Leibniz lebhaft. Was natürlich ist, ist der Natur des Dinges angemessen; aber was nothwen-

wendig ist, ist ihm wesentlich; und kann nicht geändert werden. Die Blätter wachsen natürlich auf den Bäumen, und fallen wieder ab; böse Menschen begehen Verbrechen; aber es ist nicht nothwendig, daß sie dieselben begehen. Es gehört zur Natur der Tugend, gute Handlungen zu bewirken; sind diese darum weniger frey? Das Gesetz der Ordnung der Vorstellungen, und daß die vorhergehende auf die folgende Einfluß hat, schließt die Freyheit gar nicht aus. Die Gottheit handelt immer nach diesem Gesetze. Die dunkeln Perceptionen sind so geordnet, wie die Gesetze der Bewegungen, welche sie vorstellen. Die Bewegungen der Körper werden erklärt durch die wirkenden Ursachen (causae efficientes); aber in den deutlichen Perceptionen der Seele, wo Freyheit ist, erscheinen auch die Finalursachen (causae finales). Inzwischen ist eben sowohl Ordnung in der einen dieser Reihen, als in der andern.

Lamy hatte ferner gemeynt: Das System der prästabilirten Harmonie, falls es auch möglich gewesen wäre, könne doch nicht von der Gottheit gewählt seyn, weil es dieser nicht würdig sey. Man denke sich z. B. eine Unordnung in den Lebensgeistern Jemandes, die durch Uebermaaß im Weintrinken bewirkt ist. Ist es wahrscheinlich, daß dergleichen Ausschweifungen natürliche Folgen von der Einrichtung der Seele seyn sollten, und daß die Seele hier nichts weiter thue, als die Gesetze erfüllen, die Gott ihr gegeben hat? Könte so etwas der göttlichen Weisheit Ehre bringen?

Leibniz erwiederte: Wenn eine Unordnung im Körper entsteht, so ist natürlich, daß unsre dunkeln Perceptionen dieselbe vorstellen. Ueberdem sind die Naturen des Körpers und der Seele verderbt; und

die

die Seele, indem sie ihrer Natur nachhängt, befolge nicht immer die Gesetze Gottes. Jene Verderbtheit aber rührt von ihrer Freyheit her. Will man diese dem Systeme der prästabilirten Harmonie vorwerfen, so bürdet man ihm alle die Inconvenienzen auf, die in der Natur der Dinge sich zeigen, und die stark sind, man mag ein philosophisches System annehmen, welches man wolle. Das System der gelegenheitlichen Ursachen drückt der obige Einwurf Lamy's noch weit mehr; denn hier wagt man zu behaupten, daß die Unordnungen eines Menschen unmittelbare Folgen der Einwirkung Gottes sind. Uebrigens werden die scheinbaren Unordnungen durch die viel größere Ordnung in der Welt wieder vergütet, und sonach kann die göttliche Weisheit gar wohl mit jenen bestehen. Es ist auch hier kein Commentar nöthig, wie wenig gründgthuend diese Leibnitzische Widerlegung des obigen Einwurfs ist.

Ein anderer Einwurf Lamy's war folgender. Er leugnete, wie auch schon Bayle gethan hatte, daß die Gottheit ein Automat habe erschaffen können, welches ohne Vernunft dasselbe leistete, was der Mensch mit Vernunft leiste. Leibnitz wunderte sich über diesen Einwurf. Er begriff nicht, wie man so geradehin der göttlichen Allmacht und Weisheit Schranken setzen könne, ohne irgend einen Beweisgrund. Auch gebe es zahllose Beyspiele von solchen Werken Gottes, die noch viel mehr leisteten. Das, was den Fetus bildet, ist ein Automat, dessen Kunst Alles übertrifft, was Menschen mit Vernunft verfertigen können. Das schönste Gedicht, oder jedes andere Werk des Geistes, kome ihm nicht nahe. Freylich bildet sich der Fetus durch eine göttliche Präformation; aber das ist gerade derselbe Fall bey der prästabilirten Harmonie.

Ein

Ein anderer Einwurf des Lamy war, daß die einzelnen Gesetze der prästabilirten Harmonie nicht weise zu seyn scheinen. Die Naturwesen streben nach ihrer Erhaltung, und doch giebt es Körper, z. B. Schmetterlinge, die ins Licht fliegen, und sich verbrennen; es giebt Seelen, die sich selbst quälen. Ein sonderbares Gesetz ist es doch, welches eine Seele bestimt, einen guten Gedanken fahren zu lassen, wenn sie einen Nadelstich empfindet. Leibniz entgegnete, daß sich dieser Einwurf gegen alle Systeme, und vornemlich gegen das der gelegenheitlichen Ursachen vorbringen lasse. Will man die Gottheit deßhalb tadeln, welche die Dinge so einrichtete, daß die Schmetterlinge sich verbrennen, indem sie nach der Wärme trachten, oder daß er die Seelen zum Theil den Bewegungen der Körper unterworfen hat? Mag dies durch einen beständigen göttlichen Einfluß, oder durch eine prästabilirte Harmonie geschehen; es ist immer der Natur der Dinge gemäß. Und warum soll die Natur der Seele mehr Vollkommenheit nach dem Systeme der prästabilirten Harmonie haben, als sie nach dem Systeme der gelegenheitlichen Ursachen hat?

Am meisten war dem Lamy aufgefallen, daß Leibniz den Geschöpfen eine gewisse thätige Kraft, eine Energie, beygelegt hatte, die von der göttlichen Allmacht verschieden ist. Leibniz glaubte indeß seinerseits damit nur etwas behauptet zu haben, was alle Philosophen und Theologen von jeher behaupteten. Wenn der Mensch handelt, so muß er eine Kraft zu handeln haben; und wenn er nicht handelt, so sündigt er auch nicht. Die entgegengesetzte Vorstellungsart kann zu einer sehr gefährlichen Irrlehre führen. Wer behauptet, daß Gott der einzige Handelnde ist, kann sehr

leicht

leicht zu dem Systeme eines verschrieenen neuern Philosophen (Spinoza) gebracht werden, daß Gott die einzige Substanz, und alle Geschöpfe nur vorübergehende Modificationen desselben sind; denn bisher hat nichts die Substanz bestimmter bezeichnet, als die Kraft zu handeln.

Ueber die Cartesianer fällte Leibniz ein Urtheil, das für manche Philosophen auch in unserm Zeitalter sehr lehrreich ist, und das ich deßwegen fast wörtlich hier einrücken will. In einem Briefe an den Abbé Nicaise schreibt er: "Das Beste, was die Cartesianer ihren Gegnern antworten, und besonders der Censur des Bischofs von Avranches entgegensetzen könten, wäre, daß sie den Rath des letztern befolgten, sich von allem Sectengeiste loszumachen, der von jeher der Beförderung der Wissenschaften hinderlich war; mit der Lectüre der allerdings in ihrer Art vortrefflichen Werke des Des Cartes auch das Studium einiger andern großen Schriftsteller im Alterthum und den neuern Zeiten zu verbinden, besonders nicht die Schriftsteller des Alterthums zu verachten, aus denen Des Cartes einen guten Theil seiner besten Ideen entlehnt hat; sich an der Erfahrung und an Demonstrationen zu halten, nicht an allgemeinen Raisonnements, die nur die Trägheit begünstigen und die Unwissenheit verdecken; selbst Fortschritte zu versuchen, und sich nicht damit zu begnügen, bloße Nachahmer ihres Lehrers zu seyn; nicht die Anatomie, die Geschichte, die Sprachen, die Kritik zu vernachlässigen oder zu verachten, weil sie die Wichtigkeit und den Werth derselben nicht kennen; sich nicht einzubilden, daß man alles wüßte, was man wissen müßte, oder wissen zu können hofft; kurz bescheiden und fleißig

zu

zu seyn, um nicht die Anwendung des Sprüchworts zu verdienen: Ignorantia inflat. Ich weiß nicht, durch welches feindselige Gestirn die Cartesianer fast gar nichts Neues entdeckt haben, und fast alle Entdeckungen durch Leute gemacht sind, die nicht Cartesianer waren."

"Es scheint, daß diejenigen, welche sich an einen einzigen Lehrer anschließen, sich durch diese Art von Sclaverey herabwürdigen, und fast nichts mehr zu denken wagen, als was Jener vor ihnen gedacht hat. Ich bin gewiß, daß, hätte Des Cartes länger gelebt, er uns eine zahllose Menge wichtiger Entdeckungen mitgetheilt haben würde. In einem seiner Briefe erinnere ich mich gelesen zu haben, daß er nur einen Discours über die Methode hat schreiben, und Proben davon geben wollen; daß aber seine Absicht gar nicht war, diese vollständig bekant zu machen. Die Cartesianer betriegen sich also gewaltig, wenn sie wähnen, die ganze Methode ihres Lehrers zu besitzen. Und doch war auch diese Methode lange nicht so vollkommen, wie sie Andere glauben machen wollen."

"Ich beurtheile den Des Cartes nach seiner Geometrie. Hierin lag unstreitig seine Stärke; und doch weiß man itzt, es fehle unendlich viel daran, daß er soweit gegangen wäre, wie er hätte gehen sollen, und wie er gegangen zu seyn vorgab. Die wichtigsten Probleme bedürfen einer neuen von der seinigen ganz verschiedenen Analyse, wovon ich selbst mehrere Proben gegeben habe. Es scheint mir auch, daß Des Cartes lange nicht genug in die wichtigen astronomischen Wahrheiten Keplers, welche die Folgezeit bestätigt hat, eingedrungen ist. Seine Maschine des Menschen ist höchst verschieden von dem wirk-

lichen Menschen, wie Stenon und andere gezeigt haben. Die Kenntnisse, welche er von den Salzen und der Chemie hatte, war äußerst dürftig, und daher ist auch Alles sehr mittelmäßig, was er hiervon und von den Mineralien sagt. Seine Metaphysik, ob sie gleich einige schöne Züge des Genies enthält, ist doch mit vielen Irrthümern und Paralogismen durchwebt, und hat viele schwache Seiten. Die Quelle seiner Irrthümer über die Regeln der Bewegung habe ich entdeckt; und wiewohl ich seine Physik sehr hoch schätze, halte ich sie doch nicht für wahr, einige einzelne Materien ausgenommen. Sie bleibt indeß immer ein bewundernswürdiges Probestück, und beweist, was man gegenwärtig leisten könte und sollte, nach gründlichern Principien, welche die Erfahrung seitdem gewährt hat. Kurz ich ehre den Des Cartes unendlich; aber sehr oft kann ich ihm nicht folgen. In meinen Bemerkungen über seine Principien, die das Wesentliche seiner Allgemeinen Philosophie enthalten, bin ich oft genöthigt gewesen, mich von ihm zu entfernen. Der weitere Verfolg gehört zum Detail der Natur, dessen Aufklärung gegenwärtig noch nicht so leicht ist, weshalb ich es nicht berührt habe" *). Eine gewisse Antipathie, vielleicht durch Vorliebe für sein eigenes philosophisches System erzeugt, dem damals das Ansehen der Cartesischen Schule entgegenstand, scheint doch in diesem Urtheile Leibnizens über den Des Cartes und sein Verdienst sich auszusprechen, ohne daß der deutsche Philosoph es selbst bemerkte. Die Cartesianer hatten daher auch wohl nicht ganz Unrecht, wenn sie dem Leibniz vorwarfen, daß er seine Re-

puta-

*) S. *Leibnitii* Opp. T. II. p. 243 sq.

mation auf den Ruinen des Cartesischen Ruhmes gründen wolle.

Da ich hier Leibnizens Urtheil vom Des Cartes und seiner Philosophie, wie seinem literarischen Verdienste überhaupt, angeführt habe; so will ich auch noch seine Erklärung über den berühmten sogenannten Cartesischen Beweis des Daseyns Gottes, dessen Urheber eigentlich Anselm von Canterbury schon im elften Jahrhunderte war; und welchen Des Cartes nur erneuerte und zu vollenden suchte, hier mit verbinden.

Das Wesentliche des Beweises ist Folgendes: Die Idee eines allervollkommensten Wesens schließt auch die reale Existenz desselben in sich, da die Existenz zu den Vollkommenheiten gehört, und wenn sie dem denkbaren vollkommensten Wesen fehlte, dieses nicht das vollkommenste seyn würde, weil Etwas zu seiner Vollkommenheit hinzugefügt werden könte.

Leibniz hielt diesen Beweis nicht, wie einige andere Gegner des Des Cartes, für ein bloßes Sophisma; aber auch nicht, wie die Cartesianer, unter andern besonders Lamy, für eine strenge Demonstration. Vielmehr er ist nur eine unvollkomne Demonstration, die das Wesen voraussetzt, dessen Daseyn demonstrirt werden soll. Man nimt dabey stillschweigend an, daß Gott oder das vollkommenste Wesen möglich ist. Wäre dieses vorher demonstrirt, so würde nach Leibnizens Dafürhalten diese Demonstration des Daseyns Gottes eine geometrische a priori genannt werden können. Es beweist dies wiederum die Wahrheit einer Regel, die Leibniz öfter einschärfte, daß man nicht über Ideen raisonniren kann, wenn man nicht ihrer objectiven Möglichkeit gewiß ist: einer Re-

gel, auf welche die Geometren immer achten, aber die Cartesianer nicht immer. Inzwischen kann jene Demonstration doch allemal für eine präsumtive gelten. Jedes Wesen ist so lange für möglich zu halten, bis seine Unmöglichkeit bewiesen ist.

Leibniz selbst schlug einen andern Beweis des Daseyns Gottes bey dieser Veranlassung vor. Man brauchte gar nicht, meynte er, von Vollkommenheiten zu reden, um denen auszuweichen, welche die mögliche Verträglichkeit aller Vollkommenheiten in Einem Wesen leugnen, also ein allervollkommenstes Wesen überhaupt für unmöglich erklären. Man braucht nur zu sagen: Gott sey ein Wesen aus sich selbst, ein primitives Wesen (ens a se). Er existire durch sein Wesen. Aus dieser Definition läßt sich leicht schließen, daß ein solches Wesen, wenn es möglich ist, auch existiren müsse. Oder dieser Schluß ist ein Corollarium aus der Definition, und fast gar nicht davon verschieden. Denn da das Wesen eines Dinges nur dasjenige ist, was seine Möglichkeit insbesondre ausmacht; so ist offenbar, daß: durch sein Wesen existiren, eben soviel heiße, als: durch seine Möglichkeit existiren. Wenn man nun vollends das primitive Wesen so definirte: Es ist ein Wesen, das existiren muß, weil es möglich ist, so würde Alles, was man gegen die Existenz eines solchen Wesens sagen könte, zugleich gegen seine Möglichkeit gesagt seyn. Wenn das primitive Wesen unmöglich ist, so sind es auch alle diejenigen, die den Grund ihres Daseyns in einem andern Wesen haben; weil sie doch zuletzt nicht anders seyn können, als durch ein primitives Wesen. Dann würde folglich überhaupt Nichts existiren. Man kann auch folgenden Satz aufstellen: Wenn kein

kein nothwendiges Wesen existirt, existirt auch kein mögliches. Es ist bekant, was die kritische Philosophie gegen die Gültigkeit dieser ontologischen Beweisarten für das Daseyn Gottes überhaupt eingewandt hat. Bey Leibniz war es auch mehr ein hingeworfener Versuch, um den Cartesischen Beweis zu ergänzen *).

Schon oben habe ich beyläufig erinnert, daß Leibniz auch der Vorstellungsart des Malebranche eine besondere Prüfung gewidmet habe, die einzelnen Bemerkungen abgerechnet, die in seinen philosophischen Schriften über die prästabillirte Harmonie gegen das System der gelegenheitlichen Ursachen zerstreut, und von denen auch bereits mehrere von mir berührt sind. Jene Prüfung: Examen des principes du *R. P. Malebranche*, ist dialogisch abgefaßt. Leibniz gesteht dem philosophischen Werke seines Gegners schöne und erhabene Gedanken zu; auch Wahrheiten und berichtigte Irrthümer; aber er vermißt Aufklärung gerade über die vornehmsten Grundsätze des Systems desselben. Vorläufig giebt er eine Uebersicht von den Hauptideen des Malebranche, die ich hier nicht wiederhole, da ich sie in einem der vorhergehenden Abschnitte umständlich ausgeführt habe. Er selbst unter der Person des Philaret macht den Untersucher und Zweifler.

Malebranche hatte mit Des Cartes behauptet, daß Materie und Ausdehnung einerley seyen, oder daß das Wesen der Materie in der Ausdehnung bestehe, und es für die Wirklichkeit nur der Ausdehnung bedurft habe, um die Körper zu bilden, so wie diese

wie-

*) *Leibnitii* Opp. T. II. p. 234.

wieder vernichtet würden, falls die Gottheit jene vernichte. Leibniz leugnete, daß die Ausdehnung zur Bildung eines Körpers hinreichend sey; der letztere erfodere auch nach dem Ausdruck der griechischen Philosophen das Vermögen der Antitypie, oder eine Kraft des Widerstandes, der Undurchdringlichkeit, die nicht in der Ausdehnung anzutreffen sey, als welche vielmehr nur den Ort oder Raum ausmache, in welchem die Körper sich befinden. Daß mit der Vernichtung der Ausdehnung auch die Körperwelt vernichtet werden würde, beweist nur, daß die Ausdehnung zu den wesentlichen Merkmalen des Körpers gehört, aber nicht, daß sie sein Wesen ganz und vollständig enthalte. Die Größe gehört auch zum Wesen der Ausdehnung; aber diese constituirt nicht allein jene; auch die Zahl, die Zeit, die Bewegung, haben eine Größe, und sind gleichwohl von der Ausdehnung nicht verschieden. Wenn Gott alle itzt vorhandene Größe vernichtete, würde er auch die Ausdehnung vernichten; aber wenn Er erst Größe hervorbrächte, brächte er vielleicht nur die Zeit hervor, ohne Ausdehnung hervorzubringen. Nicht anders verhält es sich mit der Ausdehnung und dem Körper. Gott würde durch die Vernichtung der Ausdehnung den Körper vernichten; aber wenn er bloß Ausdehnung hervorbrächte, brächte er vielleicht nur den Raum ohne Körper hervor.

Zum Beweise seiner Behauptung, daß das Wesen des Körpers in der Ausdehnung bestehe, hatte Malebranche auch einen eigenen Begriff von der Substanz zu Hülfe genommen. Alles, was man allein an und für sich begreifen kann, ohne an Etwas Anderes denken zu müssen, oder ohne daß die Idee davon noch irgend etwas Anderes darstelle, ist eine Substanz.

stanz. Hingegen was man nur begreifen kann, so fern es von einem andern Dinge abhängig ist, ist eine Modification der Substanz. Dieser Erklärung gemäß ist die Ausdehnung eine Substanz; denn man kann sie als für sich bestehend denken, ohne an ein anderes Ding denken zu müssen, von dem sie abhängig wäre. Der Körper kann aber nicht für sich ohne Ausdehnung gedacht werden. Ausdehnung und Körper sind also dem Wesen nach einerley; und wenn man den Körper von der Ausdehnung unterscheidet, so ist er nur als eine Modification dieser zu betrachten.

Gegen diese Definition der Substanz machte Leibniz mehrere Einwendungen. Im strengen Verstande kann nur Gott allein unabhängig von jedem andern Dinge begriffen werden. Wollen wir denn, fragte er, mit einem nur zu bekannten Neuerer sagen, daß Gott die einzige Substanz, und die Geschöpfe bloß Modificationen desselben seyen? Wollte man die Definition mehr beengen, und etwa sagen, eine Substanz sey dasjenige, was unabhängig von jedem andern Geschöpfe begriffen werden könne; so dürften sich vielleicht Dinge finden, die eben so unabhängig sind, wie die Ausdehnung, ohne doch Substanzen zu seyn. Z. B. die Kraft der Thätigkeit, das Leben, die Antitypie, sind etwas Wesentliches und zugleich Primitives; man kann sie vermittelst der Abstraction unabhängig von andern Begriffen, und selbst von ihren Subjecten, denken. Im Gegentheile die Subjecte werden erst mittelst solcher Attribute begriffen; und dennoch sind diese Attribute verschieden von den Substanzen, deren Attribute sie sind. Es giebt also Dinge, die nicht Substanzen sind, und die doch nichts

desto weniger unabhängig begriffen werden können, als die Substanzen selbst. Die Unabhängigkeit ist demnach nicht Charakter der Substanz.

Man konte hiergegen einwenden, daß sich die Abstracta doch nicht unabhäng von irgend Etwas, zum mindesten nicht von den concreten Gegenständen, denken lassen; sollten diese letzten auch nur unvollkommen gedacht werden, so müssen sie doch dem primitiven wesentlichen Attribute beygefügt seyn, um den Gegenstand des Begriffes zu vollenden. Jene Definition des Malebranche von der Substanz ließe sich also dadurch verbessern, daß man sie nur auf Concreta bezöge. Dann würde die Substanz ein Concretum seyn unabhängig von jedem andern concreten Gegenstande.

Aber, erwiederte Leibniz, der Begriff des Concreten selbst setzt erstlich die Substanz voraus, und man dreht sich bey dieser Definition nur im Cirkel herum; hernach ist die Ausdehnung kein Concretum, sondern ein Abstractum des Ausgedehnten; endlich würde folgen, daß das Concrete allein die Substanz sey, weil es allemal, wenn auch unvollkommen, in den Begriff des Abstracten mit aufgenommen werden muß.

Inzwischen auf die erste Bemerkung läßt sich antworten, daß zur Definition des Concreten es nicht der Substanz bedarf, weil auch Accidenzen Concreta seyn können. Z. B. die Wärme kann groß seyn oder eine Größe haben. Die Größe aber ist ein Concretum. Eine Zahl kann groß genannt werden, proportionirt, meßbar u. w. Sofern Malebranche die Ausdehnung, den Raum, mit dem Körper für einerley erklärt, könte er auf die zweyte Bemerkung erwiedern, daß

daß die Ausdehnung ein Concretum sey; wogegen aber streiten würde, daß sie denn aufhören würde, ein Abstractum zu seyn, was sie doch zugleich seyn soll, weil das Abstractum mit dem Concretum nie identisch seyn kann, sondern immer von ihm verschieden seyn muß. Gegen die dritte Bemerkung könte man sagen, daß die Ausdehnung oder der Körper gerade das subjectum primum ist, das wie die durch Figuren und Bewegungen geformte Materie gedacht wird, um ein vollkommnes Subject zu bilden. Der Streit läuft also darauf hinaus, ob die Ausdehnung ein Abstractum oder ein Concretum ist?

Hier behauptet nun Leibniz: Die Ausdehnung ist nichts Anders, als wie ein Abstractum, und sie bedarf Etwas, das ausgedehnt ist; sie bedarf eines Subjects; und ist in Beziehung auf dieses Subject etwas Relatives, wie die Dauer. Sie setzt ferner etwas Vorhergehendes Bestimtes in diesem Subjecte voraus, irgend eine Qualität, ein Attribut, eine Natur des Subjects, die sich ausdehnt, sich mit dem Subjecte verbreitet, stetig ist. Z. B. In der Milch giebt es auch eine Ausdehnung oder Diffusion der Weisse; im Diamant eine Ausdehnung oder Diffusion der Härte; im Körper überhaupt eine Ausdehnung oder Diffusion der Antitypie oder Materialität. Hieraus erhellt, daß in dem Körper etwas der Ausdehnung Vorhergehendes ist, und man kann in gewisser Hinsicht sagen, daß die Ausdehnung das für den Raum, was die Dauer für die Zeit ist. Die Dauer und die Ausdehnung sind Attribute der Dinge; aber die Zeit und der Raum werden genommen als außerhalb den Dingen, und dienen, um jene zu messen.

Diejenigen, welche den Raum vom Körper unterscheiden, halten jenen nun freylich für eine Substanz, die den Ort ausmacht; anstatt daß die Cartesianer, und auch Malebranche, den Raum mit der Materie identisch nehmen, und nur die Bewegung als ein nothwendiges Merkmal der Ausdehnung beyfügen. Allein die Cartesianer geben eben hierdurch stillschweigend zu erkennen, daß die Ausdehnung nicht hinreiche, um die Materie oder den Körper zu constituiren, weil sie doch die Beweglichkeit hinzufügen müssen, die eine Folge der Antitypie ist; denn sonst könte ein Körper nicht durch einen andern gestoßen oder bewegt werden. Wenn die Cartesianer sagen, daß die Bewegung eine Folge der Ausdehnung sey, weil diese ins Unendliche theilbar ist, und ein Theil von dem andern getrennt werden kann; so werden ihre Gegner ihnen diese Folgerung nicht zugestehen. Sie werden erwiedern, daß man zwar die verschiedenen Theile der Ausdehnung (abgesondert von den Körpern) bezeichnen, logisch unterscheiden; aber sie keinesweges von einander trennen könne. Leibnitz, ob er gleich den Begriff der Ausdehnung vom Begriffe des Körpers unterschied, behauptete gleichwohl, daß die Ausdehnung keine Substanz sey, oder daß es kein Ding gebe, dem nichts weiter als bloße Ausdehnung zukomme. Wenn er inzwischen auch eine solche Substanz zulassen wollte, so meynte er doch einen Unterschied machen zu müssen zwischen der Ausdehnung, und dem Attribute, auf welches die Ausdehnung oder Diffusion (als relativer Begriff) sich bezieht, und welches die Situation oder Localität seyn würde. Die Diffusion des Orts würde den Raum bilden, der gleichsam das πρωτον δεκτικον (primum recipiens), oder das erste Subject der Ausdehnung wäre, und

durch

durch welche diese auch andern Dingen zukäme, die sich im Raume befinden. Die Ausdehnung also, als Attribut des Raumes, ist die Diffusion oder Continuation der Situation oder Localität, so wie die Ausdehnung des Körpers die Diffusion der Antitypie oder der Materialität ist. Denn der Ort ist eben so wohl in dem Puncte, als in dem Raume, und folglich kann der Ort ohne Ausdehnung oder Diffusion seyn; aber die Diffusion oder bloße Länge macht eine locale Linie, die mit Ausdehnung begabt ist. Es ist eben so mit der Materie; diese ist sowohl in dem Puncte, als in dem Körper, und seine Diffusion in der bloßen Länge macht eine materielle Linie. Die anderen Continuationen oder Diffusionen in der Breite und Tiefe bilden die Fläche und das Solidum der Geometrie: kurz, den Raum im Orte, und den Körper in der Materie.

Das Resultat aus dem Obigen war: daß nicht bloß die Ausdehnung, sondern auch der Körper selbst, nicht unabhängig von andern Dingen begriffen werden können. Man müßte also annehmen, entweder daß die Körper keine Substanzen seyen, oder daß unabhängig von andern Dingen begriffen zu werden, nicht eine Eigenschaft aller und jeder Substanz sey, wenn dieses Merkmal auch übrigens bloß den Substanzen eigen seyn sollte. Denn da der Körper ein Ganzes ist, so hängt er wesentlich von andern Körpern ab, aus denen er zusammengesetzt ist, und welche Theile desselben ausmachen. Es sind bloß die Monaden d. i. die einfachen und untheilbaren Substanzen, die von jedem andern erschaffenen concreten Dinge wahrhaft unabhängig sind.

Mal-

Malebranche hatte weiter behauptet: Alles, was Modificationen hat, welche nicht durch die Ausdehnung erklärt werden können, ist vom Körper verschieden. Die Seele aber hat Modificationen der Art; sie hat auch nicht einmal Antitypie, so daß sie eigentlich ihren Ort erfüllte. Denn die Empfindungen des Vergnügens, die Triebe, und alle Ideen, sind keine Verhältnisse der Distanz; man kann sie nicht nach Fußen oder Zollen messen, wie man den Raum, oder das was ihn erfüllt, messen kann.

Leibniz war mit Malebranche hier insofern einstimmig, daß die Modificationen der Seele nicht Modificationen der Materie wären; und daß folglich die Seele immateriell sey. Nur mit seinem Beweise dieser Behauptung war er nicht ganz zufrieden. Nach M. sollen alle Ideen keine Ortverhältnisse seyn, weil wir Ideen nicht messen. Hiergegen, meynte Leibniz, könte ein Epikureer sagen, dies rühre daher, weil wir die Ideen nicht recht kennten. Hätten wir Vorstellungen von den Körperchen, welche die Ideen und die dazu nöthigen Bewegungen bewirken, so würden wir wohl sehen, daß die Ideen meßbar, und daß sie bloße Spiele seiner Maschinen seyen. Es scheint auch nicht, daß die Natur der Farbe ihrem innern Wesen nach in etwas Meßbarem bestehe; und doch, wenn es wahr ist, daß der Grund dieser Qualität der Objecte in gewissen Configurationen und Bewegungen enthalten ist, wie z. B. die Weiße des Schaumes von einer Menge kleiner hohler Blasen, die wie Spiegel polirt sind, bewirkt wird, so würde man eben jene Qualität auch auf etwas Meßbares, Mechanisches, Materielles, zurückführen können. Einen bessern Beweis für die Geistigkeit der Seele glaubte Leibniz darin zu finden, daß alle Materie passiv ist, was alle

mates

materielle oder mechanische Philosophen annehmen müßten. Der Ursprung der Thätigkeit also kann nicht eine Modification der Materie seyn; sondern die Bewegung und das Denken müssen einen andern Grund haben. Leibniz fühlte wohl, was sich auch gegen dieses sein Argument einwenden lasse. Er konte auf mehrere philosophische Parteyen, die Platoniker, Aristoteliker, und selbst auf neuere philosophische Schuken rechnen, die ihm die bloße Passivität der Materie im Geringsten nicht einräumen würden; vielmehr die sowohl die Thätigkeit als das Leiden mechanisch aus den Urkräften der Materie erklärten. Um diesem Einwurfe zu begegnen, bezog sich Leibniz auf seine in den Actis Eruditorum entwickelte Vorstellungsart, nach der die Thätigkeit auf eine ursprüngliche in der Materie befindliche Entelechie (entelechia prima) zurückgeführt wurde, welcher das leidende Vermögen untergeordnet war. Jene ursprüngliche Entelechie ist nichts anders, als was sonst Seele heißt, eine einfache, immaterielle, unheilbare, und unzerstörbare Substanz, ein Lebensprinzip. Es giebt keinen noch so kleinen Theil der materiellen Masse, in welchem sich nicht organisirte Körper befinden, mit dem Vermögen der Perception oder einer Art von Seele versehen. Gerade die Nothwendigkeit, eine selbstthätige Kraft in der Körperwelt vorauszusetzen, um ihre Bewegung zu erklären, beweist am auffallendsten, daß die Principien des Mechanismus, woraus sich die Gesetze der Bewegung ergeben müssen, gar nicht davon entlehnt werden können, was bloß passiv, geometrisch, oder materiell ist, mit andern Worten, gar nicht durch bloße Axiome der Mathematik herausgebracht werden können. Denn um die dynamischen Regeln zu rechtfertigen, muß man seine Zuflucht zur reellen Metaphysik nehmen.

Von

Von einer andern Seite konte auch dem Leibnizischen Beweisgrunde des Immaterialismus entgegengesetzt werden, daß Gott unmittelbar Alles dasjenige bewirken könne, was man den Seelen beyzulegen pflegt; daß folglich die Modificationen und Thätigkeiten, welche über die Kräfte der Materie hinausgehen, noch nicht berechtigen würden, auf von der Materie specifisch verschiedene Seelen zu schließen, weil jene Wirkungen Gottes wären. Dieser Einwurf trifft nicht nur Leibnizens, sondern auch Malebranche's Vorstellungsart; die letztere noch mehr, als die erstere. Leibniz antwortete: Die Modificationen, die von den Seelen prädicirt werden, und die wir in unserer eigenen Seele empfinden, können nicht Modificationen Gottes seyn; und was die Thätigkeiten anbelangt, so kann man wenigstens uns selbst unsere inneren Thätigkeiten nicht absprechen, und diese sind hier hinreichend; denn die Materie, als bloß passiv, ist ihrer gar nicht fähig. Die ganze Hypothese aber, die alle Handlungen des Menschen der Gottheit allein zuschreibt, macht die menschliche Natur und ihre Aeußerungen zu einem Wunder, und selbst zu einem unvernünftigen und der göttlichen Weisheit unwürdigen Wunder. Vermöge desselben Rechtes, Dinge zu erdichten, welche einzig die wunderbare Allmacht Gottes möglich machen könte, dürfte Jemand behaupten: daß Er allein in der Welt sey; daß Gott alle Phänomene in seiner Seele hervorbringe, als ob andere Dinge außer ihm existirten, ohne daß diese wirklich vorhanden wären *).

Man

*) Man kann hieraus abnehmen, in welch ein Erstaunen Leibniz versetzt seyn würde, wenn er das Wunder unserer Zeit, das sich selbst setzende und die Welt

Man mag indessen hierüber urtheilen, wie man will, so hängt doch auch mit der Hypothese, daß Gott die Operationen der Seele in der Materie bewirke, zum mindesten der Glauben an die Existenz Gottes nothwendig zusammen. Diejenigen also, welche die Unsterblichkeit der Seele leugnen, müssen doch wenigstens zu der Gottheit ihre Zuflucht nehmen, was sie sonst so gerne vermeiden. Sind sie aber einmal gezwungen, die Existenz Gottes, eines unendlich mächtigen und weisen Geistes, anzuerkennen; so wird es auch nicht schwer seyn, ihnen eben hieraus zu beweisen, daß Er noch andere endliche immaterielle Geister, wie Er selbst, geschaffen habe; und daß Gott nicht gerecht seyn könte, wenn unsere Seelen zugleich mit dem Körper untergiengen.

Nach der Bestimmung des Unterschiedes zwischen Seele und Körper, als seinem Fundamente der vornehmsten philosophischen Dogmen, hatte sich Malebranche darzuthun bemüht, daß die Ideen, welche die Seele wahrnimt, Realitäten seyen. Er gieng noch weiter zu behaupten, daß diese Ideen eine ewige und nothwendige Existenz hätten, und die Urbilder der sichtbaren Welt wären; anstatt daß die Dinge, welche wir außer uns zu sehen glauben, oft eingebildet, und immer nur vorübergehend sind. Ein Argument, was M. unter andern vorbrachte, war dieses: Gesetzt: Gott vernichtete alle erschaffene Wesen, einen einzigen Menschen ausgenommen, und Er selbst stellte diesem Men-

Welt producirende Ich des Herrn Fichte, das nicht einmal der Gottheit bedarf, kennen gelernt hätte. Und doch träumt Hr. Fichte von einer Verwandtschaft der Leibnizischen Philosophie mit der seinigen!

Menschen dieselben Gegenstände dar: so würde doch der Mensch eben die Schönheiten der Natur sehen, die er ohne die gegenwärtige Voraussetzung sieht. Demnach die Schönheiten, die er wirklich sieht, sind nicht materielle, sondern intelligible Schönheiten.

Leibniz räumte hier ein, daß die materiellen Dinge nicht die unmittelbaren Objecte unserer Perceptionen wären; aber den Beweis für Malebranche's Hypothese fand er mit Recht sehr unbefriedigend. Wenigstens war folgender Schluß dieses Philosophen nichts weniger als bündig: Wenn im Falle der Vernichtung der äußern Dinge wir Alles in einer intelligibeln Welt sehen; so müssen wir auch gegenwärtig Alles in einer intelligibeln Welt wahrnehmen. Können denn nicht unsere gegenwärtigen und gewöhnlichen Perceptionen von einer ganz anderen Natur seyn, als jene außerordentliche, die uns Gott unmittelbar nach Vernichtung der erschaffenen Wesen darstellte? Ferner: Selbst aus der Vernichtung der erschaffenen Wesen würde noch nicht nothwendig folgen, daß wir Alles in einer intelligibeln Welt erkennten. Diejenigen, welche einen Einfluß der Körper auf die Seelen glauben, würden sagen können, daß Gott vielleicht im Falle der Vernichtung der Körper ihren Mangel ersetzte, und in unseren Seelen die Qualitäten hervorbrächte, welche die Körper darin hervorbringen, ohne daß dazu ewige Ideen und eine intelligible Welt nöthig wären. Und selbst wenn Alles in uns auf die gewöhnliche Weise sich ereignete, wie bey dem angenommenen Falle der Vernichtung, d. i. wenn man annähme, daß wir selbst in uns die Vorstellungen hervorbringen (was Leibniz auch in der That glaubte), oder daß Gott

(nach

(nach Malebranche) die innern Phänomene in uns hervorbrächte, ohne daß der Körper Einfluß auf uns hätte, ist es nothwendig, äußere Ideen zu statuiren? Ist es nicht genug, daß jene Phänomene bloß neue vorübergehende Modificationen unserer Seele sind?

Zum Beweise, daß die objectiven Ideen ewige Realitäten sind, hatte sich Malebranche namentlich auf den Raum berufen. Wenn wir von diesem eine Idee haben, so haben wir eine Idee des Unendlichen; aber die Idee des Unendlichen ist selbst unendlich; und ein unendlicher Gegenstand könte nicht eine Modification unserer Seele seyn, als welche endlich ist. Es giebt also objective Ideen, welche wir wahrnehmen, und die doch nicht Modificationen unserer Seele sind. Wärf man ein, daß doch z. B. die Erde Widerstand leiste, und also etwas Solides sey; so antwortete Malebranche: der Widerstand könne etwas Eingebildetes seyn, wie bey einem lebhaften Traume; da hingegen die Ideen niemals täuschen.

Leibniz leugnete seinerseits nicht, daß wir eine Idee des Unendlichen Vollkommen haben; denn es ist dazu bloß nöthig, das Absolute zu denken, und von allen Schranken zu abstrahiren. Wir haben auch insofern eine Perception des Absoluten, weil wir daran Theil nehmen, indem wir irgend einen Theil an der Vollkommenheit haben. Inzwischen kann man mit Grunde zweifeln, ob wir eine Idee vom unendlichen Ganzen haben, oder vom einem aus Theilen zusammengesetzten Unendlichen; denn das Zusammengesetzte kann nicht ein Absolutes seyn. Freylich begreifen wir sehr wohl, daß z. B. jede gerade Linie verlängert werden könne; oder daß immer eine größere gerade Linie, als die gegebene,

möglich sey; aber wir haben doch keine Idee von einer unendlichen geraden Linie, oder die größer, als alle möglichen wäre.

Malebranche konte hier eine Ausflucht brauchen, um diesem Leibnizischen Argumente zu entgehen. Er konte sagen, daß bloß die objective Idee der Ausdehnung unendlich sey; allein der Gedanke, welchen wir davon haben, und der eine Modification unserer Seele ist, ist es nicht. Aber wie wollte er beweisen, daß wir etwas mehr bedürfen, als unsere Gedanken, und die Gegenstände derselben in uns, und daß wir zum Objecte eine unendliche in Gott existirende Idee nöthig hätten, um bloß einen endlichen Gedanken davon zu haben? Sollte es nicht hinreichend gewesen seyn, daß die Ideen den Gedanken entsprochen hätten? In diesem Falle bliebe also gar kein Mittel übrig, dergleichen Ideen wahrzunehmen. Malebranche erklärte sich hierüber folgendermaßen: Der Geist sieht nicht das Unendliche, als ob er es durch seinen Gedanken ermäße. Es ist jedoch auch nicht genug, daß er das Ganze nicht davon sieht; denn er könte hoffen, es zu finden; aber er begreift, daß es nicht existirt. Es ist hier eben so, wie in der Geometrie, daß man mag die Subdivision fortsetzen so lange man will, man niemals einen Theil der Seite des Quadrats finden wird, so klein er auch seyn mag, der auch ein Theil der Diagonale seyn, oder sie genau messen könte. Auf gleiche Weise sehen dieselben Geometren die Asymptoten der Hyperbel, von der sie wissen, daß sie sie nicht erreichen werden, wiewohl sie sich ihr in's Unendliche nähern. Diese Art, das Unendliche zu erkennen, gab Leibnitz zu, sey gewiß und unbestreitbar; sie beweise auch, daß die Objecte zahllos und unbegrenzt sind; allein, ob

wir

wir gleich daraus schließen können, es gebe kein letztes endliches Ganzes; so folgt doch daraus nicht, daß wir ein unendliches Ganzes wirklich erkennen. Es giebt keine gerade unendliche Linie; aber jede gerade Linie kann doch immer verlängert, und durch eine andere größere übertroffen werden. Das Beyspiel des Raumes beweist demnach gar nicht insbesondere, daß wir die Gegenwart gewisser für sich bestehender, und von den vorübergehenden Modificationen unserer Gedanken verschiedener, Ideen annehmen müßten; denn es scheint, daß unsere Gedanken allein hinlänglich sind. Warum sollten wir denn nicht die Dinge in uns sehen können? Es ist wahr, daß ich ihr Wesen oder ihre Möglichkeit sehe, selbst dann wenn ich ihre wirkliche Existenz nicht wahrnehme; und daß jene Möglichkeiten, auch wenn wir sie nicht sehen, immer als ewige Wahrheiten bestehen, deren ganze Realität doch in irgend etwas Gegenwärtig Wirklichem d. i. in Gott, gegründet seyn muß; aber die Frage ist, ob wir berechtigt sind, zu sagen, daß wir sie in Gott sehen?

Leibniz thut noch einen Vorschlag, wie man Malebranche's Meynung rechtfertigen könne, ungeachtet sie allen denen für sehr paradox gelte, die ihren Verstand nicht über die Sinne zu erheben vermögen. Ich bin überzeugt, sagt er, daß Gott das einzige unmittelbare äußere Object für die Seelen ist, weil nur Er allein außerhalb der Seele existirt, der unmittelbar auf diese einwirkt. Unsere Gedanken mit Allem, was sie enthalten, soferne sie irgend eine Vollkommenheit begreifen, werden ohne Unterlaß durch seine fortgesetzte Thätigkeit hervorgebracht. Sofern wir also unsere beschränkten Vollkommenheiten von den

seinigen empfangen, welche unendlich sind, werden wir davon unmittelbar afficirt; und in diesem Sinne kann man sagen, daß unser Geist durch die ewigen Ideen in Gott unmittelbar afficirt werde, so weit er Gedanken hat, die sich auf jene beziehen oder an jenen Theil nehmen; mit andern Worten: daß unser Geist alles in Gott sieht *).

Außer diesen bisher erörterten einzelnen philosophischen Raisonnements, und Kritiken fremder Philosopheme, die in Leibnizens kleinern Aufsätzen und Briefen zerstreut sind, will ich auch einige treffliche Bemerkungen desselben über die philosophische Schreibart ausheben, die in einer seiner der Ausgabe des Antibarbarus philosophicus vom Marius Nizolius hinzugefügten Abhandlungen vorkommen.

Die Vollkommenheit der Schreibart läßt sich auf drey Eigenschaften, Deutlichkeit, Wahrheit und Eleganz zurückführen; die Nützlichkeit ist eine Eigenschaft des Inhalts, und nicht des Styls. Deutlichkeit liegt in dem Gebrauche von Wörtern, die jedem aufmerksamen und für die Lectüre nach Beschaffenheit der Materie gebildeten Leser bekant sind, oder ihm vorher bestimt und genau erklärt werden. Sie bezieht sich aber nicht bloß auf die einzelnen Wörter, sondern auch auf die Construction derselben. Die Dunkelheit und Verworrenheit der letztern, meynt indessen Leibniz, scheine mehr ein Fehler der Redner und Dichter, als der Philosophen zu seyn, welche deßwegen vorzüglich nur auf Deutlichkeit der von ihnen gebrauchten Wörter und Ausdrücke zu achten hätten. Im Ganzen möchte er hierin wohl nicht Unrecht haben. Einen unserer neuesten und berühm-

*) *Leibnitii* Opp. T. II. p. 201 sq.

rühmtesten Philosophen macht jedoch hievon eine merkwürdige Ausnahme. Auf die Eleganz kommt bey der philosophischen Schreibart so viel nicht an, obgleich Leibniz nicht in Abrede ist, daß sie zur Erweckung der Aufmerksamkeit, zur Rührung der Gemüther, zur Erleichterung und gleichsam Befruchtung des Gedächtnisses dienen könne. Auf Gewißheit und Wahrheit kann nur insofern geachtet werden, als die Materie diese zuläßt. Am Ende wird man finden, daß die Gewißheit, auch wenn der Schriftsteller der strengste Definitor ist, nichts anders ist als die Deutlichkeit. Wer die Deutlichkeit einer Erkentniß erreicht hat, hat auch die Gewißheit derselben erreicht, so weit sie sich erreichen läßt. Denn es ist einleuchtend, daß die Wahrheit eines Satzes nicht eingesehen werden könne, wenn nicht die Bedeutung der Wörter bekant, d. i. wenn der Satz nicht deutlich ist.

Der Deutlichkeit stehn zwey Fehler entgegen bey der philosophischen Schreibart: die Dunkelheit, und so zu reden die zu große Deutlichkeit oder Vieldeutigkeit des Ausdrucks. Im ersten Falle ist die Bedeutung der Wörter ganz unbekant; im andern Falle bieten sich mehr Bedeutungen dar, jedoch so, daß ungewiß ist, welche der Schriftsteller im Sinne gehabt habe. Zur Vermeidung dieser Fehler giebt Leibniz mehrere sehr heilsame Regeln. Geht der Gebrauch eines Worts von der Bedeutung ab, welche dasselbe ursprünglich haben sollte, so muß man mehrdem herschenden und gewöhnlichen Sprachgebrauch mehr als der ursprünglichen Bedeutung folgen; läuft aber der Sprachgebrauch einer gewissen der Etymologie gemäßen Bedeutung nicht zuwider, oder ist jener zweifelhaft, so muß man sich an der letztern halten. Ist

der Gebrauch eines Wortes vieldeutig, so muß man sich bemühen, die allgemeine, sogenannte formale, Bedeutung desselben zu abstrahiren, welche alle gangbaren in sich enthält, wie es die theologischen Exegeten in Ansehung der Wörter und Redensarten in den biblischen Büchern zu machen pflegen; oder, wenn das nicht geschehen kann, muß man irgend einen ursprünglichen Gebrauch gewissermaßen selbst fixiren, aus welchem die übrigen Bedeutungen fließen. Hat man eine bestimte Bedeutung eines Worts ausgewählt, so muß man, wenn die Gelegenheit es mit sich bringt, sie in einer förmlichen Definition des durch das Wort zu bezeichnenden Gegenstandes ausdrücken; denn eine Definition ist ja nichts anders, als die Erklärung einer Wortbedeutung (significatio significata); diese Definition selbst aber muß nicht bloß wahr; sie muß auch wirklich deutlich seyn.

Die sogenannten Kunstausdrücke (termini technici) müssen so viel wie nur immer möglich ist vermieden werden, und besonders muß man sich aller solcher Wörter enthalten, die im gemeinen Sprachgebrauche gar nicht vorkommen, dem Verstande der Leser oder Zuhörer fremde sind, und gegen den guten Geschmack verstoßen. Leibniz, obgleich er selbst in der Darstellung seines eigenen philosophischen Systems Kunstausdrücke brauchte und auch dergleichen erfand, drückt sich bey dieser Regel sehr stark aus. Termini technici, sagt er, cane pejus et angue fugiendi sunt. Er mag in der Folge wohl bemerkt haben, daß diese von ihm in frühern Jahren gegebene Regel nicht so unbedingt anwendbar sey, und daß hier auch die Ciceronische Bemerkung gelte: Novis rebus nova sunt imponenda nomina. Hat man einmal den Begriff eines Wortes bestimt,

bestimt, muß man der Bestimmung auch unverbrüchlich treu bleiben, weil sonst Verwirrung und Widerspruch in den Begriffen die natürlichen und nothwendigen Folgen sind. Der Hang zum Gebrauche von Kunstausdrücken, oder von Wörtern in einem von dem gewöhnlichen abweichenden Sinne, ist sehr verführerisch. Die gemeinen Philosophen (philosophi plebeji) zeichnen sich nicht immer dadurch aus, daß sie andere Gegenstände denken, oder originale neue Ideen darüber haben; sondern nur daß sie auf eine andere Art denken, die Dinge von anderen Seiten ansehen, sie mit anderen Dingen zusammenstellen und vergleichen. Die Aufmerksamkeit der Menschen kann aber nicht besser gereizt werden, als wenn man neue Wörter für bekante Sachen braucht. Der große Haufen wähnt alsdenn sehr leicht, daß auch die Sachen, oder die Gedanken neu seyen. De caetero tantum abest, ut philosophi res abstrusiores et nobiliores sentiant, ut potius contra, antequam incomparabilis *Verulamius*, aliique praeclari viri philosophiam ex aeris divagationibus aut etiam spatio imaginario ad terram hanc nostram et usum vitae revocarunt, saepe cuiquam alchymistae solidiores et praeclariores de rerum natura comprehensiones habuerit, quam philosophaster quispiam, (neque enim negamus, etiam inter philosophos, eos praesertim, qui ex Aristotelis et veterum fontibus potius, quam lacunis Scholasticorum, sua hauserunt, viros solide et ad usum doctos complures superfuisse), intra claustra solis sive *haecceitatibus*, sive *hoccitatibus* incumbens.

Schon Leibniz wagte den allgemeinen Ausspruch: Was nicht in verständlichen Begriffen und popularen Ausdrücken erklärt werden könne, die unmittel-

telbaren Sensationen z. B. der Farbe, des Geruchs, Geschmacks, ausgenommen, sey nichtig, und müsse durchaus aus der Philosophie verbannt werden. Es sey daher eine treffliche Manier einiger neuerer geistvoller Philosophen, die dialektischen Streiter zu nöthigen, daß sie alle ihre Begriffe deutlich ausdrückten, oder wenn sie dieser Beschwerde auszuweichen wünschten, ihre Gedanken in irgend eine lebende Sprache kleideten. Hier würden sie oft gar sehr verlegen, und, falls sie es versuchten, von gescheidten und erfahrnen Leuten, die aber der lateinischen Schulsprache eben nicht mächtig wären, ausgelacht. Auf diese Art sey zunächst und allmälig die scholastische Methode zu philosophiren bey den Franzosen und Engländern verdrängt worden, weil diese Völker schon früh die Philosophie in ihrer Sprache zu bearbeiten angefangen haben, so daß auch das große Publicum über dahin gehörige Gegenstände urtheilen konte. Dies würde auch ohne Zweifel in Italien geschehen seyn, wenn nicht die scholastischen Theologen den Philosophen aus derselben Schule zu Hülfe gekommen wären. In Deutschland aber ist die Vernachlässigung der deutschen Sprache hauptsächlich schuld gewesen, daß die scholastische Philosophie (bis zu Leibnizens Zeit) die herschende geblieben war. Demungeachtet versicherte schon Leibniz, daß unter allen lebenden Sprachen keine zur Philosophie geschickter sey, als die Deutsche, weil sie an Wörtern von realer Bedeutung die vollständigste und vollkommenste sey. In der italienischen und französischen Sprache, die Töchter der lateinischen sind, ließ sich die lateinische philosophische Terminologie der ältern Schulen leichter nachbilden; hingegen nicht so in der deutschen; daher diese immer zur Behandlung philosophischer Gegenstände unfähig schien, was sie durchs

ens nicht war. Ich brauche hier wohl nicht hinzuzusetzen, daß diese Bemerkung Leibnizens über die Tugenden unserer Muttersprache in ihrem Verhältnisse zur Philosophie sich in den neuern Zeiten, nachdem die Cultur derselben mehr in Aufnahme gekommen, auf's unzweifelhafteste bewährt hat.

Leibniz aber, indem er Popularität in den philosophischen Begriffen und im Ausdrucke empfahl, machte doch zugleich auch aufmerksam auf den großen Unterschied zwischen der akroamatischen und der exoterischen Philosophie. In der akroamatischen wird Alles wissenschaftlich demonstrirt. In der exoterischen werden die Resultate durch analoge und topische Gründe, auch wohl durch demonstrative, dargethan, welche letztern aber nur topisch vorgetragen werden; man bedient sich hierbey zur Erläuterung der Beyspiele und Gleichnisse. Die exoterische Philosophie und ihre Darstellung erlauben ungleich mehr Freyheit in der Anordnung; sie lassen der Phantasie für die Einkleidung mehr Spielraum; sie fodern minder strenge Gründlichkeit, als die akroamatische. So frey inzwischen die exoterische Methode auch immer seyn mag, so muß doch auch sie sich so viel wie möglich des Gebrauchs der Tropen enthalten. Leibniz wirft namentlich der scholastischen Philosophie, was beym ersten Blicke sehr paradox scheint, eine zu große Menge Tropen vor. Er rechnet unter andern dahin die Wörter abhangen (dependere), anhaften (inhaerere), ausfließen (emanare), einfließen (influere), welche letztere Metapher zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffs des Verursachens Suarez erfunden zu haben sich rühmte. Gegenwärtig sind diese und andere Metaphern freylich in der philo-

sophischen Terminologie hergebracht, und man verstehe sich gegenseitig in Ansehung der damit verbundenen Begriffe; geht man aber auf die wahre und ursprüngliche Bedeutung derselben zurück, so zeigt sich, daß sie den Begriffen, welche durch sie bezeichnet werden sollten, nichts weniger als angemessen wären, und diejenigen, welche sie zuerst gebrauchten, keinen sonderlichen Grund hatten, sich ihrer Erfindung zu rühmen *).

Von den Aufsätzen, welche erst nach Leibnizens Tode aus den in der Königl. Bibliothek zu Hannover von ihm aufbewahrten Handschriften herausgegeben sind, will ich hier zunächst nur des Inhalts desjenigen etwas umständlicher erwähnen, der Leibnizens Idee von einer allgemeinen charakteristischen Sprache betrifft, die zugleich eine Kunst zu erfinden und zu urtheilen enthalten sollte **). Es ist dieser Aufsatz auch deßwegen merkwürdig, weil, da Leibniz erzählt, wie er schon in frühern Jahren auf jene Idee gerathen sey, und sie immer weiter hernach verfolgt habe, manches hier vorkomt, was zur Geschich-

*) *Leibnitii* Opp. T. IV. p. 36 sq.

**) S. Historia et commendatio linguae charactericae universalis, quae simul ſit ars inveniendi et judicandi, in den: *Oeuvres philoſophiques latines et françoiſes* de feu Mr. *de Leibnitz*, tirées de ſes manuſcrits, qui ſe conſervent dans la bibliotheque royale à Hanovre, et publiées par *Rud. Eric Raspe*. Avec une préface de Mr. *Kaeſtner*; à Amſterdam et à Leipzig 1765. 4. Diese Sammlung begreift außer dem schon erwähnten Aufsatze folgende Stücke: Nouveaux eſſays ſur l'entendement humain. — Examen du ſentiment du *P. Malebranche*, que nous voyons tout en Dieu, contre *I. Locke*. — Dialogus de connexione inter res et verba. — Difficultates quaedam logicae. — Discours touchant la methode de la certitude et de l'art d'inventer.

schichte seines Geistes und der Bildung desselben überhaupt gehört, und für die Verehrer dieses großen Mannes Interesse haben muß.

Leibniz hebt mit dem alten Spruche an: Gott habe alles nach Gewicht, Maaß, und Zahl gemacht. Es giebt aber Dinge, die nicht gewogen werden können, weil es ihnen an Kraft und Vermögen fehlt; es giebt ferner auch solche, die keine Theile haben, und sich daher nicht messen lassen; aber es giebt keines, auf welches nicht die Zahl anwendbar sey. Die Zahl ist also gleichsam eine metaphysische Figur, und die Arithmetik ist eine gewisse Statik des Universums, wodurch die Vermögen und Eigenschaften der Dinge erforscht und bestimt werden. Der Ursprung der Meynung, daß in den Zahlen Geheimnisse verborgen lägen, die im Alterthume zuerst die Pythagoreer hegten, und in neuern Zeiten viele andere, obgleich allen der Schlüssel fehlte, um in die wahre Beschaffenheit des Geheimnisses einzudringen, ist hieraus leicht zu erklären.

Diesen Schlüssel glaubte Leibniz darin entdeckt zu haben, daß jedem Dinge eine charakteristische Zahl beygelegt werden könne. Dadurch ließe sich eine allgemeine charakteristische Sprache zu Stande bringen, die zugleich eine Kunst des Erfindens und Urtheilens enthielte, und in ihrer Art das leistete, was die arithmetischen und algebraischen Zeichen bey den Zahlen und abstracten Größen. Er hielt diese seine Idee mit Recht für original, da zwar schon oft Versuche gemacht seyen, Tafeln aller Begriffe von Dingen aufzustellen, und mittelst dieser eine allgemeine charakteristische Sprache zu bewirken, wodurch auch fremde Völker einander ihre Gedanken mittheilen könten; aber

kein

kein Versuch zugleich die Kunst des Erfindens und des Urtheilens ausdrücke, was hingegen ein Vorzug des seinigen sey.

Es ist zu bedauern, daß Leibniz nur seine Idee im Allgemeinen angegeben, aber sie nicht selbst ausgeführt hat. Von der Möglichkeit dieser Ausführung spricht er so entschieden, daß man sieht, daß ihm die Wirklichkeit derselben im Geiste völlig gegenwärtig war. Da er schon in seinen Knabenjahren, wie er von sich erzählt, Autodidakt war, und immer bey jeder Erkenntniß, die er sich zu erwerben suchte, oft bevor er diese selbst recht gefaßt und verstanden hatte, auf neue Entdeckungen ausgieng; so gerieth er einst bey der Lehre von den Prädicamenten auf den Einfall, daß es außer den einfachen auch eine andere Gattung der Prädicamente geben müsse, die, so wie jene alle einzelne Begriffe, auch alle zusammengesetzten Begriffe (terminos complexos) in natürlicher Ordnung enthielte. Dieses führte ihn weiter auf die Idee eines Alphabets der gesamten menschlichen Erkenntniß, und daß durch die Combination dieses Alphabets und die Analyse der daraus gebildeten Wörter Alles erfunden und beurtheilt werden könte. Das Resultat seiner Untersuchungen über diese Materie legte er noch als junger Mensch in der Dissertatio de arte combinatoria dem Publicum vor, welche 1666 erschien.

Leibniz wunderte sich, daß keiner der größten logischen Denker, zu denen er außer dem Aristoteles und Des Cartes auch den Joachim Jung zählt, vor ihm auf jene Idee verfallen sey, da die weitere Entwickelung der logischen Principien eben so auch diese hätte darauf führen müssen, wie er selbst darauf geführt worden sey, falls sie nicht zu früh von den

Prin-

Principien abgesprungen wären. Me, setzt er hinzu, nulla alia causa in his meditationibus detinuit, etsi tot aliis modis distractum, quam quod magnitudinem ejus totam vidi, et quod assequendi rationem mire facilem detexi. Hoc enim est illud, quod intentissimis meditationibus tandem inveni. Itaque nunc nihil aliud opus est, quam ut characteristica, quam molior, quantum ad Grammaticam linguae tam mirabilis, Dictionariumque plerisque frequentioribus suffecturum, satis est, constituatur, vel quod idem est, ut numeri idearum omnium characteristici habeantur. Nihil, inquam, aliud opus est, quam ut condatur cursus philosophicus et mathematicus, quem vocant, nova quadam methodo, quam praescribere possum, et quae nihil in se continet aut difficilius, quam alii cursus, aut ab usu et captu remotius, aut a consuetudine scribendi alienius. Nec multo plus laboris exigeret, quam in nonnullos cursus aut nonnullas Encyclopaedias, ut loquuntur, jam impensum videmus. Aliquot selectos homines rem intra quinquennium absolvere posse puto; intra biennium autem doctrinas, magis in vita frequentatas, i. e. Moralem et Metaphysicam, irrefragibili calculo exhibebunt. Numeris autem characteristicis plerarumque notionum semel constitutis habebit genus humanum Organi genus novum, plus multo mentis potentiam aucturum, quam vitra optica oculos juverunt, tantoque superius Microscopiis aut Telescopiis, quanto praestantior est ratio visu. Nec unquam acus magnetica plus commodi navigantibus attulit, quam haec Cynosura experimentorum mare tranantibus feret. Quae alia inde consequentur, in fatorum arbitrio est; nisi magna autem et bona esse non possunt. Leider sind diese großen Erwartungen Leibnitzens von einer zu be-

wir-

wirkenden allgemeinen charakteristischen Sprache, und den wohlthätigen Folgen derselben, bis itzt noch nicht erfüllt worden.

Vierter Abschnitt.

Geschichte des Lebens und der Philosophie des John Locke.

Einer der berühmtesten Zeitgenossen Leibnizens, der auch mit ihm um den Ruhm einer bessern Begründung der Philosophie wetteiferte, und seinen bedeutendsten Gegner an ihm fand, war John Locke. Er wurde im J. 1632 zu Wrington in England gebohren. Den ersten Schulunterricht empfieng er zu London. Im J. 1651 kam er auf die Universität zu Oxford in das Christcollegium. Die aristotelische scholastische Philosophie, welche hier noch herschte, ward ihm bald verleidet; er hatte überhaupt keinen Sinn für die akademischen Lehrvorträge, wie sie damals waren, und begnügte sich, seinen Geschmack und seine Schreibart durch Studium der classischen Literatur, und durch Umgang mit aufgeklärten Weltleuten auszubilden. Erst die Lectüre der Schriften des Des Cartes weckte sein philosophisches Talent. Ungeachtet ihm das System desselben an sich keinen Beyfall abgewann, und er vieles dagegen einzuwenden hätte; so zog ihn doch die Klarheit der Ideen und des Ausdrucks an, und er machte daraus den Schluß, daß die Schuld seiner bisherigen Unwissenheit und Indolenz gegen die Philosopie nicht in ihm, sondern in den Lehrern und Schriftstellern läge, die er gehört oder gele-

gelesen haben. Nun widmete er sich mit neuem Eifer den Wissenschaften, vornehmlich dem Studium der Medicin. Er hat diese zwar in der Folge nicht öffentlich praktisch ausgeübt, weil seine schwächliche Gesundheit dieses nicht zuließ; hat sich auch nicht einmal die medicinische Doctorwürde erworben; aber wurde nichts desto weniger nach dem Zeugnisse mehrerer seiner gelehrten medicinischen Landsleute einer der gründlichsten Kenner jener Wissenschaft.

Im J. 1664 gieng Locke mit einem Englischen Gesandten nach Deutschland an den Brandenburgischen Hof, und lebte ein Jahr hindurch in Berlin. Bey seiner Rückkunft nach England wurde er dem Kanzler Grafen von Shaftsbury bekannt, der sich seines medicinischen Rathes bediente, und ihn in Kurzem seiner vertrauten Freundschaft würdigte. Locke lebte in dem Hause dieses vortrefflichen Mannes zu London, ohne daß er nöthig gehabt hätte, für seinen Unterhalt durch medicinische Praxis zu sorgen. Im J. 1668 begleitete er den Grafen von Northumberland auf einer Reise in Frankreich, und blieb während einer Excursion seines Gönners nach Rom bey der Gemahlinn desselben, mit welcher er nach dem erfolgten Tode des Grafen nach England zurückkehrte. Er lebte nun wieder im Hause des Grafen von Shaftsbury.

Im J. 1670 fieng er seine Untersuchungen über die Natur des menschlichen Verstandes zuerst an, ohne sie jedoch damals zu vollenden. Als Shaftsbury 1672 Großkanzler von England wurde, erhielt Locke das Amt eines Secretaire de la presentation des benefices, das er aber bey dem Falle des Großkanzlers im folgenden Jahre wieder verlor. Auch das Amt

eines

wirkenden allgemeinen charakteristischen Sprache, und den wohlthätigen Folgen derselben, bis itzt noch nicht erfüllt worden.

Vierter Abschnitt.

Geschichte des Lebens und der Philosophie des John Locke.

Einer der berühmtesten Zeitgenossen Leibnizens, der auch mit ihm um den Ruhm einer bessern Begründung der Philosophie wetteiferte, und seinen bedeutendsten Gegner an ihm fand, war John Locke. Er wurde im J. 1632 zu Wrington in England gebohren. Den ersten Schulunterricht empfieng er zu London. Im J. 1651 kam er auf die Universität zu Oxford in das Christcollegium. Die aristotelische scholastische Philosophie, welche hier noch herschte, ward ihm bald verleidet; er hatte überhaupt keinen Sinn für die akademischen Lehrvorträge, wie sie damals waren, und begnügte sich, seinen Geschmack und seine Schreibart durch Studium der classischen Literatur, und durch Umgang mit aufgeklärten Weltleuten auszubilden. Erst die Lectüre der Schriften des Des Cartes weckte sein philosophisches Talent. Ungeachtet ihm das System desselben an sich keinen Beyfall abgewann, und er vieles dagegen einzuwenden hätte; so zog ihn doch die Klarheit der Ideen und des Ausdrucks an, und er machte daraus den Schluß, daß die Schuld seiner bisherigen Unwissenheit und Indolenz gegen die Philosopie nicht in ihm, sondern in den Lehrern und Schriftstellern läge, die er gehört oder gele-

gelesen hatte. Nun widmete er sich mit neuem Eifer den Wissenschaften, vornehmlich dem Studium der Medicin. Er hat diese zwar in der Folge nicht öffentlich praktisch ausgeübt, weil seine schwächliche Gesundheit dieses nicht zuließ; hat sich auch nicht einmal die medicinische Doctorwürde erworben; aber ward nichts desto weniger nach dem Zeugnisse mehrer seiner gelehrten medicinischen Landsleute einer der gründlichsten Kenner jener Wissenschaft.

Im J. 1664 gieng Locke mit einem Englischen Gesandten nach Deutschland an den Brandenburgischen Hof, und lebte ein Jahr hindurch in Berlin. Bey seiner Rückkunft nach England ward er dem Kanzler Grafen von Shaftsbury bekant, der sich seines medicinischen Rathes bediente, und ihn in Kurzem seiner vertrauten Freundschaft würdigte. Locke lebte in dem Hause dieses vortrefflichen Mannes zu London, ohne daß er nöthig gehabt hätte, für seinen Unterhalt durch medicinische Praxis zu sorgen. Im J. 1668 begleitete er den Grafen von Northumberland auf einer Reise in Frankreich, und blieb während einer Excursion seines Gönners nach Rom bey der Gemahlinn desselben, mit welcher er nach dem erfolgten Tode des Grafen nach England zurückkehrte. Er lebte nun wieder im Hause des Grafen von Shaftsbury.

Im J. 1670 fieng er seine Untersuchungen über die Natur des menschlichen Verstandes zuerst an, ohne sie jedoch damals zu vollenden. Als Shaftsbury 1672 Großkanzler von England wurde, erhielt Locke das Amt eines Secretaire de la presentation des benefices, das er aber bey dem Falle des Großkanzlers im folgenden Jahre wieder verlor. Auch das Amt

eines

telbaren Sensationen z. B. der Farbe, des Geruchs, Geschmacks, ausgenommen, sey nichtig, und müsse durchaus aus der Philosophie verbannt werden. Es sey daher eine treffliche Manier einiger neuerer geistvoller Philosophen, die dialektischen Streiter zu nöthigen, daß sie alle ihre Begriffe deutlich ausdrückten, oder wenn sie dieser Beschwerde auszuweichen wünschten, ihre Gedanken in irgend eine lebende Sprache kleideten. Hier würden sie oft gar sehr verlegen, und, falls sie es versuchten, von gescheidten und erfahrnen Leuten, die aber der lateinischen Schulsprache eben nicht mächtig wären, ausgelacht. Auf diese Art sey zunächst und allmälig die scholastische Methode zu philosophiren bey den Franzosen und Engländern verdrängt worden, weil diese Völker schon früh die Philosophie in ihrer Sprache zu bearbeiten angefangen haben, so daß auch das große Publicum über dahin gehörige Gegenstände urtheilen konte. Dies würde auch ohne Zweifel in Italien geschehen seyn, wenn nicht die scholastischen Theologen den Philosophen aus derselben Schule zu Hülfe gekommen wären. In Deutschland aber ist die Vernachlässigung der deutschen Sprache hauptsächlich schuld gewesen, daß die scholastische Philosophie (bis zu Leibnizens Zeit) die herschende geblieben war. Demungeachtet versicherte schon Leibniz, daß unter allen lebenden Sprachen keine zur Philosophie geschickter sey, als die Deutsche, weil sie an Wörtern von realer Bedeutung die vollständigste und vollkommenste sey. In der italienischen und französischen Sprache, die Töchter der lateinischen sind, ließ sich die lateinische philosophische Terminologie der ältern Schulen leichter nachbilden; hingegen nicht so in der deutschen; daher diese immer zur Behandlung philosophischer Gegenstände unfähig schien, was sie durchaus

aus nicht war. Ich brauche hier wohl nicht hinzuzusetzen, daß diese Bemerkung Leibnizens über die Tugenden unserer Muttersprache in ihrem Verhältnisse zur Philosophie sich in den neuern Zeiten, nachdem die Cultur derselben mehr in Aufnahme gekommen, auf's unzweifelhafteste bewährt hat.

Leibniz aber, indem er Popularität in den philosophischen Begriffen und im Ausdrucke empfahl, machte doch zugleich auch aufmerksam auf den großen Unterschied zwischen der akroamatischen und der exoterischen Philosophie. In der akroamatischen wird Alles wissenschaftlich demonstrirt. In der exoterischen werden die Resultate durch analoge und topische Gründe, auch wohl durch demonstrative, dargethan, welche letztern aber nur topisch vorgetragen werden; man bedient sich hierbey zur Erläuterung der Beyspiele und Gleichnisse. Die exoterische Philosophie und ihre Darstellung erlauben ungleich mehr Freyheit in der Anordnung; sie lassen der Phantasie für die Einkleidung mehr Spielraum; sie fodern minder strenge Gründlichkeit, als die akroamatische. So frey inzwischen die exoterische Methode auch immer seyn mag, so muß doch auch sie sich so viel wie möglich des Gebrauchs der Tropen enthalten. Leibniz wirft namentlich der scholastischen Philosophie, was beym ersten Blicke sehr paradox scheint, eine zu große Menge Tropen vor. Er rechnet unter andern dahin die Wörter abhangen (dependere), anhaften (inhaerere), ausfließen (emanare), einfließen (influere), welche letztere Metapher zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffs des Verursachens Suarez erfunden zu haben sich rühmte. Gegenwärtig sind diese und andere Metaphern freylich in der philo-

telbaren Sensationen z. B. der Farbe, des Geruchs, Geschmacks, ausgenommen, sey nichtig, und müsse durchaus aus der Philosophie verbannt werden. Es sey daher eine treffliche Manier einiger neuerer geistvoller Philosophen, die dialektischen Streiter zu nöthigen, daß sie alle ihre Begriffe deutlich ausdrückten, oder wenn sie dieser Beschwerde auszuweichen wünschten, ihre Gedanken in irgend eine lebende Sprache kleideten. Hier würden sie oft gar sehr verlegen, und, falls sie es versuchten, von gescheidten und erfahrnen Leuten, die aber der lateinischen Schulsprache eben nicht mächtig wären, ausgelacht. Auf diese Art sey zunächst und allmälig die scholastische Methode zu philosophiren bey den Franzosen und Engländern verdrängt worden, weil diese Völker schon früh die Philosophie in ihrer Sprache zu bearbeiten angefangen haben, so daß auch das große Publicum über dahin gehörige Gegenstände urtheilen konte. Dies würde auch ohne Zweifel in Italien geschehen seyn, wenn nicht die scholastischen Theologen den Philosophen aus derselben Schule zu Hülfe gekommen wären. In Deutschland aber ist die Vernachlässigung der deutschen Sprache hauptsächlich schuld gewesen, daß die scholastische Philosophie (bis zu Leibnitzens Zeit) die herschende geblieben war. Demungeachtet versicherte schon Leibnitz, daß unter allen lebenden Sprachen keine zur Philosophie geschickter sey, als die Deutsche, weil sie an Wörtern von realer Bedeutung die vollständigste und vollkommenste sey. In der italienischen und französischen Sprache, die Töchter der lateinischen sind, ließ sich die lateinische philosophische Terminologie der ältern Schulen leichter nachbilden; hingegen nicht so in der deutschen; daher diese immer zur Behandlung philosophischer Gegenstände unfähig schien, was sie durchs

aus nicht war. Ich brauche hier wohl nicht hinzuzusetzen, daß diese Bemerkung Leibnizens über die Tugenden unserer Muttersprache in ihrem Verhältnisse zur Philosophie sich in den neuern Zeiten, nachdem die Cultur derselben mehr in Aufnahme gekommen, auf's unzweifelhafteste bewährt hat.

Leibniz aber, indem er Popularität in den philosophischen Begriffen und im Ausdrucke empfahl, machte doch zugleich auch aufmerksam auf den großen Unterschied zwischen der akroamatischen und der exoterischen Philosophie. In der akroamatischen wird Alles wissenschaftlich demonstrirt. In der exoterischen werden die Resultate durch analoge und topische Gründe, auch wohl durch demonstrative, dargethan, welche letztern aber nur topisch vorgetragen werden; man bedient sich hierbey zur Erläuterung der Beyspiele und Gleichnisse. Die exoterische Philosophie und ihre Darstellung erlauben ungleich mehr Freyheit in der Anordnung; sie lassen der Phantasie für die Einkleidung mehr Spielraum; sie fodern minder strenge Gründlichkeit, als die akroamatische. So frey inzwischen die exoterische Methode auch immer seyn mag, so muß doch auch sie sich so viel wie möglich des Gebrauchs der Tropen enthalten. Leibniz wirft namentlich der scholastischen Philosophie, was beym ersten Blicke sehr paradox scheint, eine zu große Menge Tropen vor. Er rechnet unter andern dahin die Wörter abhangen (dependere), anhaften (inhaerere), ausfließen (emanare), einfließen (influere), welche letztere Metapher zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffs des Verursachens Suarez erfunden zu haben sich rühmte. Gegenwärtig sind diese und andere Metaphern freylich in der philo-

telbaren Sensationen z. B. der Farbe, des Geruchs, Geschmacks, ausgenommen, sey nichtig, und müsse durchaus aus der Philosophie verbannt werden. Es sey daher eine treffliche Manier einiger neuerer geistvoller Philosophen, die dialektischen Streiter zu nöthigen, daß sie alle ihre Begriffe deutlich ausdrückten, oder wenn sie dieser Beschwerde auszuweichen wünschten, ihre Gedanken in irgend eine lebende Sprache kleideten. Hier würden sie oft gar sehr verlegen, und, falls sie es versuchten, von gescheidten und erfahrnen Leuten, die aber der lateinischen Schulsprache eben nicht mächtig wären, ausgelacht. Auf diese Art sey zunächst und allmälig die scholastische Methode zu philosophiren bey den Franzosen und Engländern verdrängt worden, weil diese Völker schon früh die Philosophie in ihrer Sprache zu bearbeiten angefangen haben, so daß auch das große Publicum über dahin gehörige Gegenstände urtheilen konte. Dies würde auch ohne Zweifel in Italien geschehen seyn, wenn nicht die scholastischen Theologen den Philosophen aus derselben Schule zu Hülfe gekommen wären. In Deutschland aber ist die Vernachlässigung der deutschen Sprache hauptsächlich schuld gewesen, daß die scholastische Philosophie (bis zu Leibnizens Zeit) die herschende geblieben war. Demungeachtet versicherte schon Leibniz, daß unter allen lebenden Sprachen keine zur Philosophie geschickter sey, als die Deutsche, weil sie an Wörtern von realer Bedeutung die vollständigste und vollkommenste sey. In der italienischen und französischen Sprache, die Töchter der lateinischen sind, ließ sich die lateinische philosophische Terminologie der ältern Schulen leichter nachbilden; hingegen nicht so in der deutschen; daher diese immer zur Behandlung philosophischer Gegenstände unfähig schien, was sie durchs

aus nicht war. Ich brauche hier wohl nicht hinzuzusetzen, daß diese Bemerkung Leibnizens über die Tugenden unserer Muttersprache in ihrem Verhältnisse zur Philosophie sich in den neuern Zeiten, nachdem die Cultur derselben mehr in Aufnahme gekommen, auf's unzweifelhafteste bewährt hat.

Leibniz aber, indem er Popularität in den philosophischen Begriffen und im Ausdrucke empfahl, machte doch zugleich auch aufmerksam auf den großen Unterschied zwischen der akroamatischen und der exoterischen Philosophie. In der akroamatischen wird Alles wissenschaftlich demonstrirt. In der exoterischen werden die Resultate durch analoge und topische Gründe, auch wohl durch demonstrative, dargethan, welche letztern aber nur topisch vorgetragen werden; man bedient sich hierbey zur Erläuterung der Beyspiele und Gleichnisse. Die exoterische Philosophie und ihre Darstellung erlauben ungleich mehr Freyheit in der Anordnung; sie lassen der Phantasie für die Einkleidung mehr Spielraum; sie fodern minder strenge Gründlichkeit, als die akroamatische. So frey inzwischen die exoterische Methode auch immer seyn mag, so muß doch auch sie sich so viel wie möglich des Gebrauchs der Tropen enthalten. Leibniz wirft namentlich der scholastischen Philosophie, was beym ersten Blicke sehr paradox scheint, eine zu große Menge Tropen vor. Er rechnet unter andern dahin die Wörter abhangen (dependere), anhaften (inhaerere), ausfließen (emanare), einfließen (influere), welche letztere Metapher zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffs des Verursachens Suarez erfunden zu haben sich rühmte. Gegenwärtig sind diese und andere Metaphern freylich in der philo-

sophischen Terminologie hergebracht, und man versteht sich gegenseitig in Ansehung der damit verbundenen Begriffe; geht man aber auf die wahre und ursprüngliche Bedeutung derselben zurück, so zeigt sich, daß sie den Begriffen, welche durch sie bezeichnet werden sollten, nichts weniger als angemessen wären, und diejenigen, welche sie zuerst gebrauchten, keinen sonderlichen Grund hatten, sich ihrer Erfindung zu rühmen *).

Von den Aufsätzen, welche erst nach Leibnitzens Tode aus den in der Königl. Bibliothek zu Hannover von ihm aufbewahrten Handschriften herausgegeben sind, will ich hier zunächst nur des Inhalts desjenigen etwas umständlicher erwähnen, der Leibnitzens Idee von einer allgemeinen charakteristischen Sprache betrifft, die zugleich eine Kunst zu erfinden und zu urtheilen enthalten sollte **). Es ist dieser Aufsatz auch deßwegen merkwürdig, weil, da Leibniz erzählt, wie er schon in frühern Jahren auf jene Idee gerathen sey, und sie immer weiter hernach verfolgt habe, manches hier vorkomt, was zur Geschich-

*) *Leibnitii* Opp. T. IV. p. 36 sq.

**) S. Historia et commendatio linguae characterícae universalis, quae simul ſit ars inveniendi et judicandi, in den: *Oeuvres philoſophiques latines et françoiſes* de feu Mr. *de Leibnitz*, tirées de ſes manuſcrits, qui ſe conſervent dans la bibliotheque royale à Hanovre, et publiées par *Rud. Eric Raspe*. Avec une préface de Mr. *Kaeſtner*; à Amſterdam et à Leipzig 1765. 4. Dieſe Sammlung begreift außer dem ſchon erwähnten Aufſatze folgende Stücke: Nouveaux eſſays ſur l'entendement humain. — Examen du ſentiment du *P. Malebranche*, que nous voyons tout en Dieu, contre *I. Locke*. — Dialogus de connexione inter res et verba. — Difficultates quaedam logicae. — Discours touchant la methode de la certitude et de l'art d'inventer.

schichte seines Geistes und der Bildung desselben überhaupt gehört, und für die Verehrer dieses großen Mannes Interesse haben muß.

Leibniz hebt mit dem alten Spruche an: Gott habe alles nach Gewicht, Maaß, und Zahl gemacht. Es giebt aber Dinge, die nicht gewogen werden können, weil es ihnen an Kraft und Vermögen fehlt; es giebt ferner auch solche, die keine Theile haben, und sich daher nicht messen lassen; aber es giebt keines, auf welches nicht die Zahl anwendbar sey. Die Zahl ist also gleichsam eine metaphysische Figur, und die Arithmetik ist eine gewisse Statik des Universums, wodurch die Vermögen und Eigenschaften der Dinge erforscht und bestimt werden. Der Ursprung der Meynung, daß in den Zahlen Geheimnisse verborgen lägen, die im Alterthume zuerst die Pythagoreer hegten, und in neuern Zeiten viele andere, obgleich allen der Schlüssel fehlte, um in die wahre Beschaffenheit des Geheimnisses einzudringen, ist hieraus leicht zu erklären.

Diesen Schlüssel glaubte Leibniz darin entdeckt zu haben, daß jedem Dinge eine charakteristische Zahl beygelegt werden könne. Dadurch ließe sich eine allgemeine charakteristische Sprache zu Stande bringen, die zugleich eine Kunst des Erfindens und Urtheilens enthielte, und in ihrer Art das leistete, was die arithmetischen und algebraischen Zeichen bey den Zahlen und abstracten Größen. Er hielt diese seine Idee mit Recht für original, da zwar schon oft Versuche gemacht seyen, Tafeln aller Begriffe von Dingen aufzustellen, und mittelst dieser eine allgemeine charakteristische Sprache zu bewirken, wodurch auch fremde Völker einander ihre Gedanken mittheilen könten; aber

kein

kein Versuch zugleich die Kunst des Erfindens und des Urtheilens ausdrücke, was hingegen ein Vorzug des seinigen sey.

Es ist zu bedauern, daß Leibniz nur seine Idee im Allgemeinen angegeben, aber sie nicht selbst ausgeführt hat. Von der Möglichkeit dieser Ausführung spricht er so entschieden, daß man sieht, daß ihm die Wirklichkeit derselben im Geiste völlig gegenwärtig war. Da er schon in seinen Knabenjahren, wie er von sich erzählt, Autodidakt war, und immerhey jeder Erkenntniß, die er sich zu erwerben suchte, oft bevor er diese selbst recht gefaßt und verstanden hatte, auf neue Entdeckungen ausgieng; so gerieth er einst bey der Lehre von den Prädicamenten auf den Einfall, daß es außer den einfachen auch eine andere Gattung der Prädicamente geben müsse, die, so wie jene alle einzelne Begriffe, auch alle zusammengesetzten Begriffe (terminos complexos) in natürlicher Ordnung enthielte. Dieses führte ihn weiter auf die Idee eines Alphabets der gesamten menschlichen Erkenntniß, und daß durch die Combination dieses Alphabets und die Analyse der daraus gebildeten Wörter Alles erfunden und beurtheilt werden könte. Das Resultat seiner Untersuchungen über diese Materie legte er noch als junger Mensch in der Dissertatio de arte combinatoria dem Publicum vor, welche 1666 erschien.

Leibniz wunderte sich, daß keiner der größten logischen Denker, zu denen er außer dem Aristoteles und DesCartes auch den Joachim Jung zählt, vor ihm auf jene Idee verfallen sey, da die weitere Entwickelung der logischen Principien eben so auch diese hätte darauf führen müssen, wie er selbst darauf geführt worden sey, falls sie nicht zu früh von den

Prin-

Principien abgesprungen wären. Me, setzt er hinzu, nulla alia causa in his meditationibus detinuit, etsi tot aliis modis distractum, quam quod magnitudinem ejus totam vidi, et quod assequendi rationem mire facilem detexi. Hoc enim est illud, quod intentissimis meditationibus tandem inveni. Itaque nunc nihil aliud opus est, quam ut characteristica, quam molior, quantum ad Grammaticam linguae tam mirabilis, Dictionariumque plerisque frequentioribus sufficturum, satis est, constituatur, vel quod idem est, ut numeri idearum omnium characteristici habeantur. Nihil, inquam, aliud opus est, quam ut condatur cursus philosophicus et mathematicus, quem vocant, nova quadam methodo, quam praescribere possum, et quae nihil in se continet aut difficilius, quam alii cursus, aut ab usu et captu remotius, aut a consuetudine scribendi alienius. Nec multo plus laboris exigeret, quam in nonnullos cursus aut nonnullas Encyclopaedias, ut loquuntur, jam impensum videmus. Aliquot selectos homines rem intra quinquennium absolvere posse puto; intra biennium autem doctrinas, magis in vita frequentatas, i. e. Moralem et Metaphysicam, irrefragibili calculo exhibebunt. Numeris autem characteristicis plerarumque notionum semel constitutis habebit genus humanum Organi genus novum, plus multo mentis potentiam aucturum, quam vitra optica oculos juverunt, tantoque superius Microscopiis aut Telescopiis, quanto praestantior est ratio visu. Nec unquam acus magnetica plus commodi navigantibus attulit, quam haec Cynosura experimentorum mare tranantibus feret. Quae alia inde consequentur, in fatorum arbitrio est; nisi magna autem et bona esse non possunt. Leider sind diese großen Erwartungen Leibnitzens von einer zu be-

wirk

wirkenden allgemeinen charakteristischen Sprache, und den wohlthätigen Folgen derselben, bis itzt noch nicht erfüllt worden.

Vierter Abschnitt.

Geschichte des Lebens und der Philosophie des John Locke.

Einer der berühmtesten Zeitgenossen Leibnizens, der auch mit ihm um den Ruhm einer bessern Begründung der Philosophie wetteiferte, und seinen bedeutendsten Gegner an ihm fand, war John Locke. Er wurde im J. 1632 zu Wrington in England gebohren. Den ersten Schulunterricht empfieng er zu London. Im J. 1651 kam er auf die Universität zu Oxford in das Christcollegium. Die aristotelische scholastische Philosophie, welche hier noch herschte, ward ihm bald verleidet; er hatte überhaupt keinen Sinn für die akademischen Lehrvorträge, wie sie damals waren, und begnügte sich, seinen Geschmack und seine Schreibart durch Studium der classischen Literatur, und durch Umgang mit aufgeklärten Weltleuten auszubilden. Erst die Lectüre der Schriften des Des Cartes weckte sein philosophisches Talent. Ungeachtet ihm das System desselben an sich keinen Beyfall abgewann, und er vieles dagegen einzuwenden hätte; so zog ihn doch die Klarheit der Ideen und des Ausdrucks an, und er machte daraus den Schluß, daß die Schuld seiner bisherigen Unwissenheit und Indolenz gegen die Philosopie nicht in ihm, sondern in den Lehrern und Schriftstellern läge, die er gehört oder gele-

gelesen hatte. Nun widmete er sich mit neuem Eifer den Wissenschaften, vornehmlich dem Studium der Medicin. Er hat diese zwar in der Folge nicht öffentlich praktisch ausgeübt, weil seine schwächliche Gesundheit dieses nicht zuließ; hat sich auch nicht einmal die medicinische Doctorwürde erworben; aber ward nichts desto weniger nach dem Zeugnisse mehrer seiner gelehrtesten medicinischen Landsleute einer der gründlichsten Kenner jener Wissenschaft.

Im J. 1664 gieng Locke mit einem Englischen Gesandten nach Deutschland an den Brandenburgischen Hof, und lebte ein Jahr hindurch in Berlin. Bey seiner Rückkunft nach England ward er dem Kanzler Grafen von Shaftsbury bekant, der sich seines medicinischen Rathes bediente, und ihn in Kurzem seiner vertrauten Freundschaft würdigte. Locke lebte in dem Hause dieses vortrefflichen Mannes zu London, ohne daß er nöthig gehabt hätte, für seinen Unterhalt durch medicinische Praxis zu sorgen. Im J. 1668 begleitete er den Grafen von Northumberland auf einer Reise in Frankreich, und blieb während einer Excursion seines Gönners nach Rom bey der Gemahlinn desselben, mit welcher er nach dem erfolgten Tode des Grafen nach England zurückkehrte. Er lebte nun wieder im Hause des Grafen von Shaftsbury.

Im J. 1670 fieng er seine Untersuchungen über die Natur des menschlichen Verstandes zuerst an, ohne sie jedoch damals zu vollenden. Als Shaftsbury 1672 Großkanzler von England wurde, erhielt Locke das Amt eines Secretaire de la presentation des benefices, das er aber bey dem Falle des Großkanzlers im folgenden Jahre wieder verlor. Auch das Amt

eines

eines Secretaire de la commission touchant les commerces, das er im J. 1674 erhielt, hörte mit diesem Jahre auf. Locke, der die Schwindsucht fürchtete, reiste nun nach Montpellier in Frankreich, wo er mit seinem philosophischen Freunde, dem Grafen von Pembroke, seine Musse theilte, und an seinem Werke über den menschlichen Verstand weiter arbeitete. Auch verweilte er zu Paris. Da sich unterdessen Shaftsbury mit dem Hofe wieder ausgesöhnt hatte, rief er Locke'n 1679 nach England zurück. Dieser folgte dem Rufe, obgleich seine Gesundheit sich nicht völlig gebessert hatte, und er an einem Asthma litt, dem die Luft in London nicht zuträglich war; daher er auch oft auf dem Lande sich aufzuhalten genöthigt wurde.

Aber Shaftsbury fiel auf's neue in Ungnade, ward anfangs in den Tower gesetzt, und nachher gezwungen, freywillig sein Vaterland zu verlassen. Er begab sich nach Holland, wo er bey dem Stadthalter, Prinzen Wilhelm von Oranien, nachherigem Könige von England, die günstigste Aufnahme fand. Locke, der sich in England nicht sicher glaubte, reiste ihm dahin nach am Ende des Jahrs 1683, und wählte Amsterdam zu seinem Wohnorte. Hier vollendete er sein Werk vom menschlichen Verstande, während die gegen ihn erbitterte Hofpartey in seinem Vaterlande alles aufbot, ihn zu kränken. Er ward aus der Zahl der Mitglieder des Christcollegiums zu Oxford ausgestrichen, ungeachtet sich der damalige Bischof zu Oxford, John Fell, dieser Beleidigung widersetzte. Die Nachstellungen der Hofpartey giengen so weit, daß er zufolge einem Königlichen Befehle gefangen genommen, und nach England aus-

ausgeliefert werden sollte. Er mußte deßwegen sich bey seinen Freunden verborgen halten.

Da endlich aber in England die Revolution erfolgte, durch welche Prinz Wilhelm von Oranien den Englischen Thron bestieg, so bekam auch er nicht nur die Freyheit wieder, in sein Vaterland zurückzukehren; sondern ward auch Commissair der Commerzien und Colonieen, und würde noch größere Vortheile von jener politischen Veränderung gezogen haben, wenn seine schwache Gesundheit ihm erlaubt hätte, öffentliche Geschäffte, die eine größere Anstrengung erfoderten, zu übernehmen.

Im J. 1694 erschien sein von ihm so lange durchdachtes und gefeiltes Werk über den menschlichen Verstand zum erstenmale in Englischer Sprache, und ward mit so lautem Beyfalle vom Publicum aufgenommen, daß schon in den nächst folgenden Jahren neue Ausgaben nöthig wurden. Locke lebte seitdem meistens auf dem Lande theils auf den Landhäusern des Grafen Pembroke, theils in der Familie Masham's, eines Schwiegersohns von Cudworth. Er benutzte die Musse zur Ausarbeitung seiner übrigen Schriften, die er nach und nach auch herausgab. Eine Verkältung, die er sich 1697 auf einer Reise nach London im Winter, um dem Verlangen des Königs, der sich mit ihm zu unterreden gewünscht hatte, ein Genüge zu thun, zugezogen hatte, verschlimmerte seinen Gesundheitszustand außerordentlich. Er starb 1704 im drey und siebzigsten Jahre seines Alters *).

Die

*) Eine schöne Lebensbeschreibung Locke's von le Clerc steht in der Bibliotheque choisie T. VI. p. 342 und vor

Die Lehre vom Ursprunge der menschlichen Erkentniß, und von der Beschaffenheit des menschlichen Erkentnißvermögens, war der Hauptgegenstand, welchem Locke seinen philosophischen Fleiß widmete, und seine von ihm darüber aufgestellte Theorie ist es, welche man gewöhnlich unter dem Namen der Lockischen Philosophie versteht, und die ihm die meisten Bewunderer und Tadler erworben hat. Locke war weder durch die Meynungen der ältern Philosophen, noch durch die seiner nächsten Vorgänger, namentlich des Des Cartes, befriedigt. Er konte sich nicht überzeugen, daß es angebohrne Erkentnisse gebe, die vor aller sinnlichen Wahrnehmung, wenn gleich unentwickelt, im Gemüthe lägen, und glaubte, daß jene Hypothese über die Natur des Erkentnißvermögens auf einer Täuschung beruhe. Diese Täuschung aufzudecken, die Unmöglichkeit angebohrner Begriffe und Gründsätze darzuthun, und zu zeigen, wie die Seele alle ihre Erkentnisse ohne Ausnahme aus vorhergegangenen sinnlichen Wahrnehmungen bildet, war daher sein nächster und vornehmster Zweck. Die Erfahrung war ihm die einzige Quelle, woraus der Mensch Erkentniß schöpfe. Die Seele war ihm eine tabula rasa, ein bloßes Vermögen logischer Thätigkeit, dem aber die Objecte derselben von außen gegeben werden.

den: Oeuvres diverses de Mr. *Locke*; à Rotterdam 1710. 12. Sie ist in's Deutsche übersetzt von S. G. Starke vor der Uebersetzung von Locke's Tractate über die Erziehung der Kinder, und in Heumann's Actis philos. P. VI. p. 975. Vgl. Memoires pour servir à la vie *d'Anoine Asley* Comte *de Shaftsbury*, et Grand Chancelier d'Angleterre sous Charles II. tirées des papiers de feu Mr. *Locke* et redigées par *le Clerc* in der Bibl. choisie. T. VII. p. 146. Oeuvres diverses de Mr. *Locke* p. 497.

den. Um seine Theorie vom Ursprunge der Erkenntniß richtig zu fassen, ist es am besten, dem Gange zu folgen, welchen er selbst in seinem Versuche über den menschlichen Verstand genommen hat.

Erstlich: Angebohrne Begriffe und Grundsätze, sowohl speculative als praktische, zu beweisen, beruft man sich gewöhnlich auf die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen in Ansehung derselben, die nicht anders zu erklären ist, als wenn jene angebohren sind; da die Menschen sonst in Erfahrungsbegriffen, Regeln und Maximen, so sehr von einander abweichen. Wenn diese Uebereinstimmung der Menschen in gewissen Begriffen und Grundsätzen auch wirklich statt fände; so würde sie, da sie sich auf eine andere befriedigende Art erklären läßt, nicht beweisen, was dadurch bewiesen werden soll. Aber, was die Hauptsache ist, sie existirt nicht wirklich. Jenes Argument also von der Uebereinstimmung der Menschen in Grundbegriffen und Grundsätzen, weil es auf einem Unfactum beruht, könte eher beweisen, daß es keine Grundbegriffe und Grundsätze gebe, als daß sie angebohren wären. Man nehme z. B. die Grundsätze: Was ist, das ist; und: Es ist unmöglich, daß dasselbe Ding zugleich sey und nicht sey, welche Sätze man noch am ersten für angebohren halten könte. Viele Menschen, wie Kinder und Unwissende, haben von diesen Sätzen nicht die geringste Kentniß. Es ist ungereimt, zu behaupten, daß Begriffe der Seele ursprünglich eingeprägt wären, die sie nicht wahrnimt oder nicht versteht. Kein Satz kann in der Seele enthalten seyn, den diese nie erkannte, und dessen sie sich nie bewußt war; denn sonst würde man alle wahre Sätze, denen der Ver-

stand beypflichtet, für angebohren halten können. Wären also die oben erwähnten Grundsätze wirklich angebohren, so müßten auch Kinder und Idioten sie erkennen, und sich ihrer bewußt seyn, was sie gleichwohl der Erfahrung gemäß nicht sind.

Man pflegt hierauf zu erwiedern, daß Menschen alsdenn diese und ähnliche Grundsätze einsehen und anerkennen, wenn sie zum Gebrauche ihrer Vernunft gelangt sind, und dies sey hinreichend, um zu beweisen, daß sie angebohren wären. Diese Behauptung kann einen zwiefachen Sinn haben. Entweder sie heißt so viel: daß sobald Menschen zum Gebrauche ihrer Vernunft gelangen, jene vermeynten angebohrnen Grundsätze von ihnen bemerkt und erkannt werden. Oder man will damit sagen: daß der Gebrauch und die Anwendung der Vernung den Menschen in der Entdeckung der Principien behülflich ist, und sie dieselben gewiß kennen lehrt. Wenn nun die Vernunft die Grundsätze erst entdeckt; wie kann darin ein Beweis liegen, daß sie angebohren sind? Ferner, wie kann man die Anwendung der Vernunft nöthig finden, um die vermeyntlich angebohrnen Grundsätze zu entdecken, wenn die Vernunft nach der eigenen Erklärung der Vertheidiger der angebohrnen Begriffe nichts anders ist, als die Fähigkeit, unbekante Wahrheiten aus bereits bekanten Principien abzuleiten? Wir könten eben so gut den Gebrauch der Vernunft für nothwendig halten, damit unsere Augen sichtbare Gegenstände entdecken, als damit der Verstand einsehe, was ursprünglich in ihm liegt, und was nicht in ihm seyn kann, bevor es nicht in ihm eingesehen ist. Wie könte auch Etwas von der Natur der Seele ursprünglich eingeprägt seyn, was der Grund und die Richtschnur

schnur des Verstandes ist, und doch erst der Anwendung des Verstandes bedürfte, um entdeckt zu werden? Die Zeit endlich, wo wir zum Gebrauche unserer Vernunft gelangen, ist gar nicht die Zeit, wo wir jene Grundsätze zuerst kennen lernen, oder uns derselben bewußt werden. Wie manche Spuren vom Gebrauche des Verstandes bemerkt man bey Kindern, lange vorher, ehe sie irgend eine Kentniß vom Satze des Widerspruchs haben? Und der große Haufen, die Wilden, bringen selbst die Jahre des verständigen Alters, oft ihr ganzes Leben hin, ohne davon eine besondere Notiz zu erhalten.

Auch daß man einen Satz gleich billigt und für wahr hält, sobald man ihn verstanden hat, beweist durchaus nicht, daß er angebohren sey. Sollte dies in der That für einen Beweisgrund gelten, so würde zu viel daraus folgen, nehmlich: daß alle Wahrheiten, denen wir beypflichten, sobald wir sie verstanden haben, zu den angebohrnen gehörten. Daß Eins und Zwey = Drey sind, daß das Süße nicht Bitter ist, müßten dann ebenfalls angebohrne Erkentnisse seyn, und tausend ähnliche Sätze. Da indessen auf jeden Fall die Menschen alle diese Sätze doch nicht eher als wahr einsehen, als bis sie ihnen vorgetragen und von ihnen verstanden sind, wenn auch das Verstehen derselben unmittelbar nach dem Vernehmen erfolgt; so erhellt gerade hieraus, daß sie nicht angebohren seyn können, weil es sonst nicht erst des Vernehmens oder der Abstraction derselben aus der Erfahrung bedürfte.

Noch ein anderes Argument, daß jene Principien nicht angebohren seyn können, findet Locke darin, daß das Bewußtseyn derselben, falls sie angebohren wären, bey Ungelehrten, Kindern, Wilden, am klars

sten seyn müßte; weil diese noch am wenigsten durch gelehrte Erziehung in Schulen, erborgte Meynungen und Vorurtheile verdorben sind. Statt dessen sind sie umgekehrt gerade bey diesen Menschenclassen am dunkelsten und unbestimtesten. Die Erkentniß jener Principien wird also, wie alle übrige Erkentniß, erst erworben; und wenn das ist, so ist nicht einzusehen, warum sie nicht mit dieser überhaupt einen gemeinschaftlichen Ursprung haben solle.

So wenig es theoretische angebohrne Grundbegriffe und Principien giebt, so wenig giebt es auch praktische. Locke beruft hier sich auf das Urtheil Aller derer, die nur ein wenig der Geschichte der Menschheit kundig sind, oder sich einige Welterfahrung gesammelt haben, ob es irgend eine praktische Wahrheit gebe, die allgemein und unbezweifelt anerkannt sey, wie sie doch als eine angebohrne seyn müßte? Die Gerechtigkeit und Treue in Erfüllung geschlossener Verträge halten die meisten Menschen für ein praktisch nothwendiges Princip. Sogar die Diebe unter sich, und die größten Bösewichter bey ihren Verschwörungen unter einander, stimmen darin überein. Allein die Menschen beobachten jene Principien bloß als Regeln der Convenienz innerhalb ihrer Genossenschaften, weil sie fühlen, daß diese sonst nicht bestehen könten, und sie ohne Beobachtung derselben auch ihre eigenen egoistischen Zwecke nicht würden erreichen können. Aber es läßt sich doch zugleich unmöglich denken, daß Jemand die Gerechtigkeit für ein nothwendiges praktisches Princip halten kann, der zwar redlich mit seinen Genossen theilt, aber zu derselben Zeit andere ehrliche Leute auf der Heerstraße ausplündert oder gar tödtet. Gerechtigkeit und Treue sind die nothwendigen Bande

jeder

jeder Gesellschaft; daher müssen sogar Böswichter und Räuber, die mit der ganzen übrigen Welt in offener Fehde leben, Recht und Billigkeit gegen einander üben; oder selbst eine Räuberbande würde unmöglich seyn. Wer wird aber behaupten, daß Menschen, die von Betrug, Raub und Mord leben, angebohrne Principien von Gerechtigkeit und Treue haben, denen sie deßhalb beypflichten?

Vielleicht könte man sagen: Daß sie im Stillen der Gerechtigkeit und Treue huldigten, und sich ihrer als nothwendiger praktischer Principien für das gesellschaftliche Leben bewußt wären, obgleich ihr äußeres öffentliches Verhalten ihrer innern Ueberzeugung widerspreche. Locke antwortete: Die Handlungen der Menschen sind immer die besten Ausleger ihrer Gesinnungen; und da es einmal ausgemacht ist, daß mancher Menschen äußeres Benehmen jene praktischen Principien verleugnet, so darf man nicht eine allgemeine Anerkennung derselben annehmen, und daraus ihre ursprüngliche Priorität folgern. Ferner ist es seltsam und widersinnig, angebohrne praktische Principien vorauszusetzen, die sich bloß auf Contemplation einschränken. Praktische Principien aus der Natur entlehnt sind zum Handeln da, und müssen also auch Angemessenheit der Handlungen zu ihnen bewirken; nicht bloß speculativen Beyfall in Beziehung auf ihre Wahrheit. Sonst unterscheidet man vergeblich praktische Grundsätze von speculativen Maximen.

Die Natur hat dem Menschen unstreitig einen Trieb zur Glückseligkeit, und einen Abscheu gegen Elend eingepflanzt; das sind, wenn man will, angebohrne praktische Principien, die unaufhörlich auf alle unsere Handlungen einwirken. Aber diese sind Neigun-

jungen zum Wohlseyn; keine Begriffe oder Grundsätze des Verstandes.

Locke brachte noch mehr hierher gehörige Gründe und Gegengründe vor, die bemerkt zu werden verdienen, weil sie für die Beurtheilung der spätern Moralphilosophie, sowohl einiger Englischer Weltweisen, als der neuesten deutschen Moralisten wichtig sind. 1) Gegen die Meynung von angebohrnen moralischen Regeln streitet, daß man keine einzige moralische Regel angeben kann, welche durch sich selbst unmittelbar einleuchtend wäre, und die nicht noch einer Begründung bedürfte. Man sage Jemanden, Er dürfe nur so gegen Andere handeln, wie er selbst wolle, daß Andere gegen ihn handeln, so mag er immerhin den Sinn dieser Regel verstehn; es liegt gar keine Ungereimtheit darin, daß er nach dem Grunde fragt, warum er zur Befolgung dieser Regel verpflichtet sey? Folglich die Wahrheit dieser und aller andern moralischen Regeln hängt von Erkentnissen ab, die zu ihrer Begründung vorausgesetzt werden, und das könte nicht seyn, wenn jene angebohren wären. Verträge müssen gehalten werden, ist eine ziemlich allgemein anerkante Regel. Man frage einen Christen, Warum? — Er wird antworten: Weil Gott, der unser ewiges Wohl nach Maaßgabe unsers Verdienstes angeordnet hat, es von uns fodert. Man frage einen Hobbesianer, und er wird antworten: Weil das Interesse des Staats es nothwendig macht, und der Leviathan euch strafen wird, falls ihr es nicht thut. Man frage endlich einen heydnischen Philosophen, und er wird sagen: Weil das Gegentheil unedel, unter der Würde des Menschen, und der Tugend widersprechend ist, welche die

die höchste Vollkommenheit der menschlichen Natur ausmacht. Daher rührt denn auch die große Mannichfaltigkeit der menschlichen Meynungen über moralische Maximen, nach den verschiedenen Arten der Glückseligkeit, die sie beabsichtigen, und die schlechterdings bey angebohrnen moralischen Maximen nicht statt finden könte.

2) Die Tugend wird freylich von den Menschen allgemein hochgeachtet und geliebt. Dies hat aber gar nicht seinen Grund darin, daß die Principien derselben den Menschen angebohren wären; sondern vielmehr in der natürlichen Verbindung derselben mit der Glückseligkeit, wodurch jene für einen jeden Menschen vortheilhaft und wohlthätig wird. Da, wo es dem Menschen scheint, daß die Glückseligkeit seiner Tugend nicht entsprechen werde, wird er ihr auch nur in seltenern Fällen treu bleiben, und sich mehr zum Laster hinneigen.

3) Das Gewissen ist auch kein Beweis von einer angebohrnen moralischen Regel. Das Gewissen beruht auf der Einsicht von der Wahrheit und Gültigkeit gewisser moralischer Regeln, die man durch Unterricht oder eigne Erfahrung an den Folgen der Handlungen erwirbt. Es beruht auf der Erziehung, den Beyspielen unserer Nebenmenschen, den Gesetzen, Volksgewohnheiten u. w. Wäre das Gewissen ein Beweis angebohrner praktischer Principien; so würden auch die den moralischen entgegengesetzten Principien angebohren seyn müssen, weil manche Menschen mit derselben Aengstlichkeit des Gewissens thun, was Andere vermeiden. Wie könten auch die Menschen so oft geradezu gegen ihr Gewissen handeln, wenn die Gründe und Gesetze desselben angebohren wären?

Man denke nur an ein Kriegsheer, das eine eroberte Stadt plündert, und frage, was für ein Gefühl moralischer Principien, oder was für eine Rührung des Gewissens die Plünderer dabey empfinden? Locke führt eine Zahl Beyspiele von Barbarey und Grausamkeit an, die durch die hergebrachte Sitte und Gewohnheit bey den Völkern als rechtmäßig autorisirt sind, und die wir nach unserer moralischen Denkart für abscheulich halten. Wo bleiben bey solchen Beyspielen die angebohrnen Principien der Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Dankbarkeit, Billigkeit, Keuschheit u. w?

4) Die Menschen sind sich auch in ihren moralischen Maximen sehr ungleich. Die Regeln ausgenommen, die deßwegen nothwendig sind oder scheinen, weil auf ihnen die Existenz einer gesellschaftlichen Verbindung überhaupt gegründet ist, giebt es kaum eine einzige moralische Maxime, die nicht von dem Einen oder dem Andern, oft von ganzen Classen und Ständen eines Volks, danach es die Mode und das Vorurtheil wollen, verworfen oder vernachlässigt würde. Ja es existiren sogar ganze Nationen, die gewisse moralische Regeln nicht anerkennen. Viele befolgen gewisse moralische Maximen, die sie im Herzen nicht für wahr halten, bloß um die Reputation unter den Leuten ihres Standes zu erhalten, welche jene Regeln in ihrem Betragen beobachten.

5) Diejenigen, welche angebohrne praktische Principien annehmen, können durchaus nicht erklären, was für welche es sind. Gäbe es dergleichen wirklich, so müßten sie doch leicht von andern Wahrheiten, die wir erst späterhin aus Erfahrung kennen lernen, oder von solchen, die man aus ihnen ableitet, sich unterscheiden lassen. Man könte über die

Zahl

Zahl derselben eben so wenig im Zweifel seyn, wie über die Zahl unserer Finger. Niemand hat aber jemals ein Verzeichniß jener Principien angeben können, und die Vertheidiger der angebohrnen Principien haben also gar nicht Ursache sich zu verwundern, wenn man ihnen nicht beypflichtet, da sie ihre gerühmten angebohrnen Principien doch nicht einmal namhaft zu machen wissen. Wenn uns die Anhänger der verschiedenen philosophischen Schulen eine Liste der angebohrnen praktischen Grundsätze geben sollten; so würde Jeder von ihnen diese so einrichten, wie sie seiner besondern Hypothese gemäß wären, und eben dies ist ein Argument, daß sie nicht angebohren seyn können.

Locke prüft bey dieser Veranlassung die Theorie des Lord Herbert in dessen Werke de veritate. Dieser nimt folgende sechs Merkmale angebohrner Gemeinbegriffe an: a) Priorität (Prioritas); b) Unabhängigkeit (Independentia); c) Allgemeinheit (Universalitas); d) Gewißheit (Certitudo); e) Nothwendigkeit (Necessitas), daß sie, wie Herbert die Nothwendigkeit erklärt, zur Subsistenz und Erhaltung des Menschen nothwendig sind; f) Anerkennung ohne Aufschub, sobald sie verstanden sind (Modus conformationis). Nach den angezeigten Merkmalen bestimte Herbert nachstehende Principien als angebohren: 1) Es ist ein Gott; 2) Gott muß verehrt werden; 3) Die Tugend mit der Frömmigkeit verbunden ist die beste Art des Gottesdienstes; 4) Der Mensch muß sich von seinen Sünden bessern; endlich 5) Es giebt eine Belohnung und Strafe nach diesem Leben.

Locke leugnete gar nicht, daß diese vom Herbert aufgestellten Grundsätze von sehr einleuchtender Wahr-

Wahrheit seyen, und daß, wenn sie gehörig erklärt und verdeutlicht würden, schwerlich irgend ein vernünftiges Geschöpf ihnen nicht beypflichten würde; allein er bezweifelte, daß sie auf angebohrnen Impressionen Gottes beruhten, und, wie es Herbert ausgedrückt hatte, notiones communes in foro interiori descriptae wären. Denn jene fünf Grundsätze sind entweder nicht alle, oder mehr als alle, von Gott ursprünglich der Seele mitgetheilte Principien; da es noch andre Grundsätze giebt, die nach Herbert's eigenen Kriterien denselben Anspruch auf den Vorzug hätten, welchen er jenen eingeräumt hat: z. B. der Satz: Handle gegen Andere, wie Du willst, daß sie gegen Dich handeln, und mehr dgl. Ferner nicht alle von ihm bestimte Merkmale angebohrner Grundsätze sind in den von ihm angegebenen anzutreffen: z. B. das erste, zweyte und dritte Merkmal findet sich in keinem derselben; und die übrigen stimmen nur kaum damit zusammen. Nicht bloß einzelne Menschen, sondern auch ganze Nationen glauben nicht daran. Wie könte der Satz: Tugend vereint mit Frömmigkeit ist der beste Gottesdienst, ein angebohrnes Princip seyn, da der Namen Tugend so schwer zu verstehn, so ungewiß in seiner Bedeutung ist, und die Gegenstände, worauf er sich bezieht, so vielen Streitigkeiten und Zweifeln unterworfen sind? Jenes Princip, falls man ihm auch den Charakter zugestehen wollte, welchen ihm Herbert beylegte, würde also eine höchst ungewisse Regel des menschlichen Handelns seyn, und könte uns zur sicheren Führung auf dem Wege des Lebens sehr wenig nützen. Auch der Satz: Daß Menschen ihre Sünden bereuen, und sich davon bessern müssen, als angebohrnes praktisches Princip betrachtet, würde eben so wenig unterrichtend seyn. Denn

es

es entsteht ja gleich die Frage, was für Handlungen Sünden sind? Dieses Wort läßt abermals eine sehr verschiedene Bedeutung zu, und so ist die Anwendung auch dieses Princips nicht minder unsicher, als die des vorhergehenden. Es ist aber doch gar nicht glaublich, daß Gott den Menschen praktische Principien eingeprägt haben sollte, welche sie nicht zu verstehn, und nicht unmittelbar richtig anzuwenden vermöchten.

Gegen Plato's Hypothese von den Ideen, welche die Seele in einem Zustande vor dem gegenwärtigen Leben durch Anschauung der intelligibeln Welt erlangt haben sollte, und die während ihrer Verbindung mit dem Körper durch den Eindruck der Sinnendinge wieder erwachten, erinnerte Locke, daß die allgemeinen Begriffe später gebildet würden, als die besondern, und die besondern aus der Empfindung entständen. Diese Erinnerung widerlegte die Platonische Hypothese zwar nicht; aber Locke zeigte zugleich, wie die allgemeinen Begriffe aus den besondern gebildet würden, ihre Merkmale aus diesen entlehnten, und ohne diese gar nicht möglich wären, und damit war freylich jene Hypothese, und mit ihr die wesentliche Grundlage des Platonischen Systems vernichtet. Darin aber that Locke offenbar den ältern, und noch mehr den neuern, Vertheidigern angebohrner Begriffe und Grundsätze, wie den Cartesianern, zu viel, wenn er ihnen die Meynung beylegte, daß jene Begriffe und Grundsätze in ihrer abstracten Allgemeinheit, und so wie sie in den wissenschaftlichen Formeln ausgedrückt werden, in der Seele a priori enthalten seyen. Diese Meynung konte er freylich leicht aus der gemeinen Erfahrung widerlegen;

legen; aber sie beruhte auf einem offenbaren Misverständnisse. Es ward von den Platonikern sowohl, als von den Cartesianern, nur behauptet, daß gewisse Grundbegriffe und Principien zur Naturanlage des Erkenntnißvermögens gehörten; wobey sie zugaben, daß es erst der Erfahrung bedürfe, wodurch die Vernunft zur wissenschaftlichen Entwickelung derselben durch Reflexion und Abstraction veranlaßt würde; daher auch Kinder und ungebildete Menschen sich ihrer in der abstracten Allgemeinheit und wissenschaftlichen Formel nicht bewußt seyn könten.

Zweytens: Locke stellte also die Behauptung auf, daß nichts in der Seele a priori enthalten seyn könne, was ihr nicht als zu ihr selbst gehörig unmittelbar im Bewußtseyn gegenwärtig sey. Die einzige Quelle der menschlichen Erkentniß ist die Erfahrung. Diese ist entweder eine äußere, oder eine innere; und es giebt überhaupt nur zwey Gattungen von Ideen, solche, die aus der äußern Erfahrung geschöpft werden (Ideen der Sensation), und solche, die aus der innern Erfahrung entspringen (Ideen der Reflexion). Die Gegenstände der ersten sind alle körperliche Dinge; die Gegenstände der anderen sind die inneren Thätigkeiten der Seele, Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, u. w. Die Reflexionsideen erfolgen später, als die der Sensation, weil die Seelenverrichtungen an sich selbst sich dem Bewußtseyn nicht mit der Klarheit darbieten, wie die körperlichen Dinge durch äußere sinnliche Eindrücke, und jene auch Reflexion und Abstraction voraussetzen. Eine Folgerung, welche Locke hieraus zog, war, daß ohne Bewußtseyn keine Vorstellungen möglich sind, weil Vorstellungen haben, und sich derselben bewußt seyn, identisch ist. Er wi-

ders

hersprach also auch der Behauptung des Des Cartes, daß die Seele immer denke, und daß ihr Wesen im Denken bestehe. Das immerwährende Denken ist für die Seele eben so wenig nothwendig, als es für den Körper die immerwährende Bewegung ist; denn das Denken ist ungefähr für die Seele dasselbe, was die Bewegung für den Körper ist. Das Denken ist keinesweges das Wesen der Seele, sondern nur eine ihrer Aeußerungen. Wenn also auch das Denken eine der Seele eigenthümliche und in ihrem Wesen gegründete Thätigkeit ist; so ist doch nicht nothwendig, daß sie unaufhörlich denke, unaufhörlich thätig ist. Dies mag vielleicht eine Eigenschaft des Urhebers aller Dinge seyn, der nie schlummert oder schläft; aber es ist nicht die Eigenschaft eines endlichen Wesens, zum mindesten nicht der menschlichen Seele. Die Erfahrung lehrt uns, daß wir zuweilen denken, und daraus ziehen wir die unbestreitbare Folgerung, daß Etwas in uns sey, was das Vermögen zu denken hat. Ob aber dieses Etwas eine immer denkende Substanz sey, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren. Dies geradehin behaupten, heißt etwas als erwiesen voraussetzen, was erst des Erweises bedarf. Unmittelbar evident ist aber der Satz: daß die Seele stets denke, durchaus nicht; darüber kann man sich dreist auf die Erfahrung berufen.

Daß die Seele bey einem wachenden Menschen nie ohne einen Gedanken sey, kann man zugeben, weil dies die nothwendige Bedingung des Wachens ist. Aber ob ein Schlaf ohne Traum nicht ein Zustand des ganzen Menschen ist, sowohl der Seele als des Körpers; dies verdient erst noch eine genauere Erwägung; da es schwer zu begreifen steht, daß eine Sub-

stanz

stanz denken, und sich des Denkens nicht bewußt seyn sollte. Wenn die Seele bey einem schlafenden Menschen denkt, ohne sich dessen bewußt zu seyn; so kann man fragen, ob sie in diesem Zustande irgend eine Empfindung des Schmerzes oder der Lust habe, der Glückseligkeit oder des Elends fähig sey? Sicher ist der Mensch im Schlafe deren nicht fähig, so wenig wie das Bette oder die Erde, auf welcher er ruht. Glücklich oder elend zu seyn, ohne Bewußtseyn davon zu haben, ist schlechthin unverträglich und unmöglich. Wäre es möglich, daß der Mensch im Schlafe Gedanken, Empfindungen des Vergnügens oder Schmerzes, haben könte, ohne sich ihrer bewußt zu seyn, oder daran Theil zu nehmen; so sind auch der schlafende Sokrates und der wachende Sokrates nicht dieselbe Person; sondern die Seele des Sokrates im Schlafe, und Sokrates der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt im Wachen, sind zwey Personen, weil der wachende Sokrates keine Kentniß von dem glücklichen oder unglücklichen Zustande hat, in welchem sich seine Seele besonders befindet, während er schläft, ohne jenen Zustand wahrzunehmen. Daher kann man auch Menschen, die tief ohne Traum geschlafen haben, nie überzeugen, daß sie während des Schlafs etwas empfunden oder gedacht hätten. Umsonst wendet man hiergegen ein, daß Menschen träumen, ohne sich ihrer Träume zu erinnern; daß also die Seele im Schlafe denke und denken könne, ohne sich dessen bewußt zu seyn. Das Träumen ist ein Zustand, der nahe an das Wachen grenzt. Im Wachen denken wir auch Manches, woran wir uns in den nächsten Stunden nicht wieder erinnern können. Es beweist dies aber im geringsten nicht, daß wir während des Schlafes immer träumen. Locke führt das Beyspiel eines Menschen an,

der

der sich bis in sein fünf und zwanzigstes Jahr keines Traumes erinnerte, und diesen Zustand gar nicht kannte. Er glaubt mit Recht, daß es mehr solcher Beyspiele gebe.

Wäre auch die Meynung richtig, daß ein Mensch während des Schlafes zu denken fortführe, so müßten seine Gedanken alsdenn die vernünftigsten und richtigsten seyn, die er überhaupt hätte. Denn die Seele wäre hier ganz allein für sich thätig, und würde gar nicht durch die in jedem Momente von neuem zuströmenden Eindrücke und Bilder der äußern Objecte in ihrer Thätigkeit unterbrochen und gestört. Ferner, wie kann man wissen, daß Jemand im Schlafe denke, wenn er selbst es nicht weiß; und daß er selbst es nicht weiß, ist doch offenbares Factum der Erfahrung, welches Niemand ableugnen kann?

Drittens: Die Ideen entsprechen Objecten, sie mögen nun Ideen der Sensation oder der Reflexion seyn; oder es ist gar keine andere Erkentniß der Objecte möglich, als wie sie durch unsere Ideen bestimt wird. Die Ideen überhaupt aber sind entweder einfach, und können nicht weiter zergliedert werden, oder sie sind aus den einfachen zusammengesetzt. Die einfachen entspringen allein aus der äußern oder innern Empfindung, wie ein Gefühl, Geruch, Geschmack; und machen zuletzt den ganzen Stoff und Reichthum unserer Erkentniß aus; denn alle zusammengesetzte Vorstellungen lassen sich zuletzt in einfache auflösen. Der Verstand kann diese nicht aus sich selbst hervorbringen, kann sie nicht ändern; sondern muß sie nehmen, wie sie ihm dargeboten werden. Die einfachen Ideen haben ferner ihren Grund entweder in der Empfindung eines einzelnen Sinnes, oder in der verei-

nigten Empfindungen mehrer Sinne. So beruhen die Ideen des Lichts und der Farbe nur auf den Sensationen des Auges; die Ideen des Geruchs und Geschmacks auf den Sensationen der Nase und Zunge; hingegen die Ideen der Ausdehnung und Figur auf den Sensationen des Gesichts und Gefühls zugleich. Eine Menge dieser einfachen Ideen, z. B. Sensationen des Geruchs und Geschmacks, haben keine besondre Namen, woran aber hier nichts gelegen ist, da es bloß darauf ankome, die Natur und Grenzen des Erkentnißvermögens überhaupt festzusetzen.

Locke hatte nicht die Absicht, ein metaphysisches System zu erbauen. Aber er entwickelte doch mehrere metaphysische Grundbegriffe, um darzuthun, wie sie aus einfachen Ideen der Erfahrung hervorgehen. Dergleichen waren die Begriffe von Solidität, Raum, Ausdehnung, Figur, Bewegung, Ruhe, welche die äußere Empfindung gewährt; die Begriffe des Denkens und Wollens, welche die innere Empfindung kennen lehrt; die Begriffe des Daseyns, der Einheit, des Vermögens, des Vergnügens und Schmerzes, welche aus der äußern und innern Empfindung zusammen entspringen.

Einen wichtigen Unterschied machte Locke in Ansehung der Uebereinstimmung unserer Ideen mit den Dingen und ihren Qualitäten. Er sonderte qualitates primarias und secundarias von einander ab. Die ersteren kommen den Gegenständen wirklich zu, und sind von ihnen unzertrennlich. Dahin gehören Ausdehnung, Figur, Solidität, Beweglichkeit. Die anderen können nicht als reelle Qualitäten der Körper objectiv betrachtet werden; sondern gründen sich auf den Mechanismus der sinnlichen Organisation,

und

und sind nur scheinbar objective Qualitäten, wie Farben, Gerüche, Töne, Geschmacksensationen. Indessen stützt sich doch diese zweyte Art der Qualitäten auf die erste, und insofern kann auch ihr die Realität überhaupt nicht abgesprochen werden.

Viertens: Aus den einfachen Ideen wird durch die Bearbeitung des Verstandes eine zahllose Mannichfaltigkeit neuer Ideen hervorgebracht. Die logische Thätigkeit des Verstandes aber besteht: a) in der Zusammensetzung mehrer Vorstellungen zu Einer; b) in der Entgegenstellung und Vergleichung der Vorstellungen, wodurch die Verhältnißbegriffe bewirkt werden; c) in der Abstraction, welche die allgemeinen Begriffe erzeugt. Das Wesen der Vernunft überhaupt ist das Vermögen, die Einstimmung oder den Widerspruch in den logischen Thätigkeiten zu bemerken, und die zusammengesetzten Ideen auf einfache zurückzuführen. Alle zusammengesetzte Begriffe bringt Locke unter drey Classen: a) solche, welche die Beschaffenheiten der Substanzen; b) solche, welche die Substanzen selbst; c) solche, welche die Verhältnisse der Substanzen betreffen. Die ersteren bestehen theils aus verschiedenen einfachen Ideen, die combinirt sind; theils aus einer mehrfachen Wiederholung derselben Ideen, wie die zusammengesetzten Zahlbegriffe. Die anderen drücken entweder nur Eine Substanz aus, oder auch Collectiva von Substanzen, wie die Begriffe eines Heerde, eines Kriegsheers. Auch bey den Verhältnißbegriffen ist derselbe Fall.

Locke geht nun in's Einzelne, um die Bildung der zusammengesetzten Ideen aus den einfachen factisch klar zu machen. So beruht die Vorstellung des Rau-

mes auf der Wahrnehmung der Entfernung zwischen Körpern durch Gesicht und Gefühl. Neue Zusammensetzungen der Verhältnisse im Raume geben die Begriffe von Maaßen; und da wir uns bewußt werden, daß diese Zusammensetzungen nie ein Ende oder Hinderniß finden, so erhalten wir dadurch den Begriff der Unermeßlichkeit. Auf gleiche Weise entspringt der Begriff der Figur, und der Mannichfaltigkeit derselben durch mannichfaltige Zusammensetzung der Theile, welche die Ausdehnung begrenzen. Locke bestritt auch die Cartesianische Behauptung, daß Körper und Ausdehnung einerley sehen. Ein Körper erfüllt den Raum; der Raum an sich ist unerfüllt, und jeder Körper kann in denselben eindringen. Der Raum ist nicht physisch theilbar, oder die Theile desselben können nicht bewegt werden; der Körper ist physisch theilbar, und jeder Theil desselben ist für sich beweglich.

Aber wofür hielt Locke den Raum selbst? Dies ließ er unentschieden, und zeigte zugleich das Unbefriedigende in einigen gangbaren Erklärungen. Wird die Ausdehnung durch das Außereinandersein von Theilen bestimmt, so heißt das, die Ausdehnung durch die Ausdehnung definiren. Auch lasse sich nicht angeben, ob der Raum Substanz oder Accidens sey, da wiederum die gangbaren Bestimmungen des Begriffs der Substanz nicht genugthuend sind. Soll die Substanz in Beziehung auf Gott, endliche Geister, und Körper dasselbe seyn, so unterscheiden sich diese nur durch Einschränkungen oder Modificationen desselben Dinges. Ist die Substanz aber in Beziehung auf jene drey Gegenstände verschieden, so sind diese drey verschiedenen Begriffe der Substanz noch von keinem

Philosophen bestimt worden. Uebrigens vertheidigte Locke die objective Existenz des leeren Raumes aus denselben Gründen, welche schon die Epikureer gebrauchten.

Die Wahrnehmung der unterbrochnen Folge unserer Vorstellungen im Wachen giebt uns den Begriff der Succession; und durch die Bemerkung der Entfernung zwischen zwey Puncten dieser Folge, gerathen wir auf den Begriff der Dauer. Wenn das Wahrnehmen jener Folge der Vorstellungen aufhört, wie in tiefem Schlafe, hört auch der Begriff der Dauer auf. Die Zeit erklärte Locke für eine durch gewisse Maaße bestimte Dauer, wo er aber die Zeitanschauung überhaupt mit einem Theile der Zeit verwechselte. So wie wir nun durch das Bewußtseyn, die Ausdehnung immer erweitern zu können, ohne jemals an die Grenze zu gelangen, uns den Begriff der Unermeßlichkeit oder Unendlichkeit simultan bilden; so erhalten wir mittelst eben dieses Bewußtseyns den Begriff der Ewigkeit. Der Begriff der Unendlichkeit überhaupt ist von der Ausdehnung und Dauer hergeleitet; die Theile dieser sind zählbar, und lassen die Hinzufügung anderer Theile zu ohne Ende; daher kann auch die Unendlichkeit von der Weisheit, Macht, Güte, und ähnlichen Gegenständen nur uneigentlich prädicirt werden. Locke folgerte auch hieraus, daß die Vorstellung einer unendlichen Dauer, und eines unendlichen Raumes, nur negativ sey; und daß man daher die Vorstellung eines unendlichen Raumes nicht mit der Vorstellung der Unendlichkeit des Raumes verwechseln müsse.

Durch die Wahrnehmung, daß die Dinge außer uns entstehn und aufhören, und daß unsere Vorstellungen theils durch die Einwirkung äußerer Objects

auf die Sinne, theils durch unsern innern Willen verändert werden, bekommen wir den Begriff einer Vermögens. Dieses ist entweder leidend oder thätig. Das erstere lernen wir durch alle Arten empfindbarer Gegenstände kennen; das andere erkennen wir am klarsten durch unsre eigene Thätigkeit.

Locke geht bey dieser Gelegenheit zu einer Untersuchung der Natur der menschlichen Freyheit über. Den Willen erklärte er als das Vermögen, die Gegenwart oder Abwesenheit einer gewissen Vorstellung zu bestimmen; oder auch in Ansehung des ganzen Körpers die Bewegung der Ruhe und umgekehrt vorzuziehen. Die Freyheit aber ist das Vermögen zu denken und nicht zu denken, zu handeln oder nicht zu handeln, wie man es gut findet. Sie setzt also nothwendig das Denkvermögen und den Willen voraus, und gehört nicht dem Willen allein, sondern dem gesamten Menschen; daher Locke die Frage: ob der Wille frey sey? für ungereimt hält. Der Wille wird bestimt durch den Verstand, und dieser wiederum durch den Zustand der Unbehaglichkeit, welchen man überhaupt Verlangen nennen kann; nur daß man das Verlangen von dem Wollen unterscheiden muß. Sind wir mit einem gegenwärtigen Zustande zufrieden, so bleiben wir in demselben, und streben nicht danach, ihn zu ändern; erst die Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustande ist es, die uns thätig macht, oder die den Willen bestimt. Es fließt hieraus, daß nicht das höchste Gut der letzte Bestimmungsgrund des Willens ist. Mag man Jemanden auch noch so sehr überreden, daß ein gewisser Zustand besser seyn werde, als der, in welchem er sich befindet; ist er mit dem letztern zufrieden, wird er sich nie in jenen versetzen

setzen wollen. Ein Weintrinker geht auf's neue in ein Weinhaus, und wenn er auch die traurigen Folgen der Trunkenheit, und die besseren der Nüchternheit auf's deutlichste einsieht. Jenes Verlangen eines Bessern kann übrigens der Mensch befriedigen, oder nicht, und darin besteht das Wesen seiner Freyheit.

Wir finden oft gewisse einfache Ideen immer verbunden. Ob diese gleich eine Mehrheit von verbundenen Vorstellungen ausmachen, so stellen wir sie uns doch deßwegen, weil wir sie stets mit einander vergesellschaftet finden, als Eine einfache Idee vor. Gleichwohl können wir uns nicht denken, daß sie für sich zu bestehen vermöchten, und dadurch werden wir bewogen, ein Etwas anzunehmen, in welchem sie sich befinden. Dies ist der Ursprung unsers Begriffs einer Substanz, oder eines Substrats. Demnach ist Substanz ein für uns an sich selbst ganz unbekantes Subject, vermöge dessen wir nur gewisse Qualitäten als zu einem Ganzen verbunden und in dieser Verbindung dauernd uns vorstellen. Aus den Vorstellungen einzelner Substanzen gehen denn die collectiven Begriffe mehrer mit einander verbundener, und zuletzt der Begriff des Universum's hervor.

Die Begriffe von Ursache und Wirkung entstehen in uns dadurch, daß wir mehr besondere Gegenstände, sowohl Substanzen, als Qualitäten, durch den Einfluß anderer Objecte zur Wirklichkeit gelangen sehen.

Auch die Begriffe von Einerleyheit und Verschiedenheit entwickelte Locke aus der Erfahrung. Der erste wird gebildet, wenn wir ein Object zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten mit sich selbst vergleichen, und wahrnehmen, daß es dasselbe

geblieben ist. Locke leitete daraus folgende Grundsätze der Identität her: Ein Ding kann nur in Einem Orte zu Einer Zeit existiren; was also denselben Anfang in Beziehung auf Zeit und Ort hat, ist dasselbe Ding. Ein materieller Haufe, der weder abnimt, noch zunimt, bleibt derselbe. Als Princip der Individuation, nimt Locke die Existenz eines Wesens in einem bestimten Orte und zu einer bestimten Zeit an, welche von demselben keinem andern Wesen mitgetheilt werden kann. Bey organisirten und lebenden Geschöpfen wird die Identität nicht bloß durch die Dauer der Masse der Materie, sondern auch durch die Dauer der Organisation und die Fortsetzung des Bewußtseyns bestimt.

Unter allen Ideen, welche wir haben, ist keine, die uns auf mehr Wegen zugeführt würde, und die demungeachtet einfacher wäre, als die Idee der Einheit, oder des Eins. Sie hat in sich selbst kein Merkmal von Mannichfaltigkeit und Zusammensetzung; vielmehr liegt sie bey allen Gegenständen unserer Empfindungen, und bey allen Erkentnissen, die wir nur haben mögen, zum Grunde. Die Zahl läßt sich anwenden auf Menschen, Engel, Handlungen, kurz auf alles, was nur existirt, oder sich denken läßt. Wenn wir die Idee des Eins wiederholen, und die wiederholten Einheiten durch Addition verbinden, so entstehen zusammengesetzte Zahlbegriffe. Unter allen Begriffen sind die verschiedenen Zahlbegriffe von einander auf's klarste und bestimteste unterschieden. Selbst die kleinste Variation der Einheit macht jede Combination, die ihr am nächsten komt, eben so bestimt verschieden von ihr, als es die von ihr am meisten entfernte Combination ist. Zwey sind eben so deutlich verschieden vom

Eins,

Eins, wie Zwey hundert; und die Idee Zwey ist so verschieden von der Idee Drey, wie es die Größe des ganzen Erde von der eines Würfels ist. Die Klarheit und bestimmte Verschiedenheit der Zahlbegriffe von allen andern, selbst von denen, welche sich ihnen am meisten nähern, leiteten Locken auf die Meynung, daß Demonstrationen in Zahlen (arithmetische), wenn sie auch nicht evidenter und genauer sind, als geometrische, doch einen allgemeinern Gebrauch und eine bestimtere Anwendung zulassen. Weil die Zahlbegriffe bestimter und unterscheidbarer sind, als diejenigen, welche sich auf Ausdehnung beziehen (die geometrischen), wo jede Gleichheit und Abweichung nicht so leicht bemerkt und gemessen werden kann; weil unsere Ideen im Raume nicht zu einem Kleinsten, über welches sie, wie über die Einheit, nicht hinauszugehen vermöchten, gelangen können; und daher die Quantität oder Proportion der kleinsten Abweichung sich nicht entdecken läßt, anstatt daß 91 eben so unterscheidbar ist von 90, wie 9000, obgleich 91 die nächste und kleinste Abweichung von 90 ist; so kann auch die Geometrie nicht den allgemeinen Gebrauch und die bestimte Anwendung leiden, welche die Arithmetik leitet. Um aber die wiederholten und von einander bestimt unterschiedenen Einheiten und ihre Combinationen zu gebrauchen, sind schlechterdings Namen für die Zahlen erfoderlich, eben weil die Einheiten übrigens ihrem Wesen nach einander gleich sind, und alles Zählen oder arithmetische Rechnen lediglich im Wiederholen, Unterscheiden und Verbinden derselben Einheiten besteht. Aus diesem Grunde können manche wilde Völker nur bis auf eine gewisse Reihe zählen, und darüber nicht hinaus kommen, weil es ihnen an Namen für die folgenden Zahlen gebricht,

und ohne diese Namen kein objectiver Gebrauch derselben möglich ist. Daher lernen Kinder später rechnen, als man es vermuthen sollte. Entweder liegt es am Mangel der Combinationsfähigkeit, welchen man doch aber sonst nicht wahrnimt, oder was das wahrscheinlichste ist, am Mangel der Zeichen, um die arithmetischen Größen objectiv zu fixiren.

Nach dieser Deduction der Erkenntniß aus der Erfahrung im Allgemeinen zeigte Locke nun noch genauer, wie sich die Erkenntniß in ihrem ganzen Zusammenhange und nach ihrer Verschiedenheit bilde. Vorher aber widmete er der Sprache, soferne sie mit der Erkenntniß in der engsten Verknüpfung steht, eine besondere Untersuchung. Die Sprache besteht aus Wörtern, und diese bezeichnen meistens allgemeine Begriffe von Gattungen und Arten. Es kam ihm also hauptsächlich darauf an, den Ursprung und die Natur der allgemeinen Begriffe aufzuklären, und hierüber hat er auch ungemein viel Licht verbreitet.

Zunächst bezeichnen die Wörter nur die Begriffe des Redenden selbst; aber sie beziehen sich auch mittelbar auf die Ideen anderer Menschen; denn der Redende setzt voraus, daß Andere mit seinen Worten als den Zeichen seiner Vorstellungen eben dieselben Vorstellungen verbinden werden, die er damit verbindet. Daß die Wörter aber das Allgemeine der Objecte bezeichnen, hat seinen Grund nicht im Zufalle, sondern in der Nothwendigkeit. Die Zahl der individuellen Gegenstände ist unendlich, und daher ist es unmöglich, daß jeder mit einem individuellen Namen bezeichnet werde. Auch würde kein Mensch alle diese Zeichen haben im Gedächtnisse behalten können. Es würde ferner die Bezeichnung aller Individualitäten

für

für die menschliche Erkenntniß selbst nichts weniger als vortheilhaft gewesen seyn; denn alle Individuen könnten nicht von Allen gleich genau gekant seyn; eine zahllose Menge von Wörtern würde also doch wegen ihrer Unverständlichkeit bald für diesen, bald für jenen, unbrauchbar gewesen seyn. Endlich die individuelle Erkenntniß muß doch zur allgemeinen erhoben, oder darauf bezogen werden. Individuelle Namen sind daher bloß solchen Gegenständen eigen geblieben, die für Andere oft bezeichnet werden müssen, wie Städten, Flüssen, Bergen, Menschen u. dgl.

Ein Wort wird allgemein, wenn es als Zeichen eines allgemeinen Begriffs gebraucht wird; und ein Begriff wird allgemein, wenn man das Individuelle der Qualitäten, der Umstände, der Zeit und des Orts, von ihm absondert. Es ergiebt sich hieraus aber, daß allgemeine Ausdrücke so wenig wie allgemeine Begriffe Individuen bezeichnen, sondern nur gewisse Gattungen derselben. Daher ist auch das Wesen einer jeden Gattung der Dinge als solcher nichts als der abstracte Begriff dessen, was den Individuen der Gattung gemeinschaftlich ist. Alles, was Art oder Gattung heißt, ist lediglich ein Erzeugniß unsers Verstandes, das sich auf die Aehnlichkeiten der Objecte bezieht. Hiernach unterschied Locke die Wesen in reelle und Namenwesen, wovon jene die wahren inneren Beschaffenheiten und Einrichtungen der Dinge, in welchen die übrigen Qualitäten gegründet sind; diese die allgemeinen Gattungsbegriffe anzeigen. Die letztern stehen in genauer Verbindung mit den Namen der Dinge, und sind in Ansehung der einfachen Begriffe und der aus ihnen gebildeten abstracten stets mit

den

den ersten einerley. So ist das reelle Wesen und das Namenwesen eines Dreyecks Eines und dasselbe. Hingegen in Beziehung auf die Substanzen ist das reelle Wesen von dem Namenwesen sehr verschieden. Hier ist uns das reelle Wesen und die wahre innere Zusammensetzung der Wesen gänzlich unbekant, anstatt, daß uns der allgemeine Gattungsbegriff sehr bekant ist. Den Gattungsbegriff z. B. des Goldes kennen wir genau; aber von dem innern Prinzeip seiner Beschaffenheiten und Eigenschaften wissen wir nichts. Der gemeine metaphysische Grundsatz, Daß die Wesen der Dinge ewig seyen, gilt bloß von den Namenwesen, nicht von den reellen Wesen; denn jene als Begriffe bleiben immer dieselben, diese aber entstehen und vergehen mit den Dingen selbst. Locke folgerte weiter hieraus, daß die Namenwesen allein den specifischen Unterschied der Dinge bestimmen. Man nimt Eis und Wasser als verschiedenartig an, nicht weil sie es ihrem reellen Wesen nach wären, sondern weil sie verschiedene Namen haben. Auch beweisen die Misgeburten, daß die Natur sich niemals nach gewissen unveränderlichen Formen und Wesen richtet. Die Misgeburten stehen unter keiner eigenen Gattung; denn sie haben wenig oder gar keine von den Beschaffenheiten, die als wesentlich bey den Dingen gelten, von welchen sie entspringen. Ueberdem sind uns die reellen Wesen der Dinge unbekant, und können also zur specifischen Unterscheidung und Classification gar nicht angewandt werden. Die Art der Generation kann die Gattungen nicht unterscheiden; erstlich betrift dies Kriterium nur die Vegetabilien und Thiere; zweytens zeugen Thiere verschiedener Gattung mit einander; die Natur befolgt also auch hier kein festes Muster der Formen, sondern vermischt die Formen. Endlich

sich bey der Erfindung der Sprachen konten die Menschen in der Abtheilung der Gattungen auf die reellen Wesen keine Rücksicht nehmen, weil sie diese gar nicht oder viel zu wenig kannten. Die Bestimmung der Wesen der Dinge rühret demnach von den Menschen selbst her, und ist ein Product ihres Verstandes; wiewohl sie darin nicht immer der bloßen Willkühr, sondern auch, so gut sie konten, den Merkmalen folgten, welche ihnen die Natur selbst darbot. Die abstracten Begriffe von moralischen Gegenständen und Handlungen sind fast bloß willkührlich; weniger sind es die angenommenen Namenwesen der Substanzen, die doch auch auf Erfahrung beruhen.

Bis dahin hatte Locke den Quellen und dem Ursprunge unserer Begriffe und ihrer Bezeichnungsart nachgeforscht. Nunmehro bemühte er sich, das Wesen, die Gültigkeit und Grenzen derselben überhaupt festzusetzen. Alle Erkentniß ist ihm in etwas strengerem Sinne genommen die Wahrnehmung der Uebereinstimmung oder Verschiedenheit unserer Vorstellungen und Begriffe, und erstreckt sich also nicht weiter, als sich diese erstrecken. Ob Etwas vorhanden sey, worauf sich unsere Vorstellungen nicht beziehen mögen; und warum dasselbe für unsere Erkentniß nicht gegeben seyn könne? Diese Fragen ließ er hierbey unberührt. Die Erkentniß kann ferner nur soweit gehen, als wir die Verbindung und das Verhältniß unserer Vorstellungen einzusehen im Stande sind, d. i. als die Sensation, das Anschauen, das Raisonnement, uns Verbindungen und Verhältnisse entdecken lassen. Auch das bloße Anschauen, welches Locke ein unmittelbares Verhältnißgefühl nennt, umfaßt nicht

unmit-

unmittelbar alle Ideen; denn manche können wir nur mit Hülfe einer Mittelidee vergleichen. Es läßt sich z. B. durch bloßes Anschauen nicht einsehen, ob ein gegebnes spitzwinklichtes Dreyeck einem stumpfwinklichten von gleicher Basis und Höhe gleich sey? Eben so wenig umfaßt die bloße Vernunfterkentniß alle Ideen, indem es uns oft an den nöthigen Mittelideen fehlt, um ein Raisonnement zu Stande zu bringen. Die Sensation ist noch viel eingeschränkter, als die Anschauung und das Raisonnement, weil sie niemals über das, was wirklich in die Sinne fällt, hinausgeht. Ueberhaupt ist die Erkentniß gerichtet entweder auf Einerleyheit und Verschiedenheit, oder auf Coexistenz, oder auf Relation, oder auf reelles Daseyn der Dinge. Das Erstere wird durch unsere Anschauung eben so gut bestimt, wie durch unsere Begriffe; denn wir können keinen Begriff von Etwas haben, ohne daß zugleich die Einsicht damit verbunden wäre, daß er von jedem andern verschieden sey. Beschränkter ist unsere Erkentniß in Ansehung der Coexistenz. Denn unsere Begriffe von Substanzen sind, wie oben gezeigt worden, bloße Aggregate in Einem Subjecte vereinigter einfacher Ideen; aus diesen einfachen Ideen selbst sehen wir aber nicht ein, inwieferne sie mit anderen einfachen Ideen zusammenhangen oder unverträglich sind; daher können wir nicht bestimmen, was Gegenstände noch sonst für Beschaffenheiten außer den von uns erkannten haben können. Wir wissen, daß der Geruch, der Schall, der Geschmack der Körper, von der Art der Verbindung ihrer Theile abhängt; aber wie sie aus dieser abzuleiten sind, wissen wir nicht. Deßwegen können wir auch die Kräfte und Vermögen der Substanzen aus Begriffen nicht einsehen. Was endlich das wirkliche Daseyn

seyn der Dinge betrifft, so haben wir eine anschauende Erkenntniß nur von unserer eigenen Existenz, eine demonstrative von der Existenz Gottes, und von allen übrigen Dingen eine bloß sinnliche Erkenntniß, so weit wir ihre Gegenwart unmittelbar empfinden.

Locke geht hierauf zur Untersuchung der Grundsätze, und den Folgerungen aus Definitionen über. Hier verräth sich aber seine Unbekantschaft mit der Metaphysik und der Natur der Erkentniß a priori überhaupt gar zu auffallend. Er spricht den seit Aristoteles angenommenen philosophischen Axiomen alle Brauchbarkeit ab. Sie sind nach ihm nicht die einzigen an sich evidenten Vernunftwahrheiten; die identischen particularen Sätze, und die eingeschränktern Fälle jener, haben dieselbe und wohl gar eine noch größere Evidenz. Auch sind sie für die Erkentniß von höchst geringem oder gar keinem Nutzen, weil die besondern Fälle allemal eher eingesehen werden, als sie. Jedermann weiß eher, daß Zwey mal Zwey Vier sind, als daß das Ganze seinen Theilen gleich seyn müsse. Locke folgerte hieraus, daß die Axiome zum Beweise der unter ihnen stehenden Sätze ganz überflüssig seyen; sie können daher die Grundlagen keiner Wissenschaft abgeben; auch habe noch Niemand z. B. auf dem Satze des Widerspruchs eine Wissenschaft erbaut. Sie tragen auch zur Erweiterung unserer Erkentniß nichts bey; es läßt sich aus ihnen das Wahre eben so gut beweisen, wie das Falsche; und sie können also höchstens nur zu einem endlosen Dispute dienen. Zu den leeren Sätzen rechnete Locke nicht bloß die identischen, sondern selbst solche, wo ein Merkmal eines zusammengesetzten Begriffes diesem als Prädicat beygelegt wird, also alle analytische Urtheile, z. B. Jeder

Mensch

Mensch ist ein Thier. Durch dergleichen Urtheile lernen wir nichts, als was wir vorher schon wußten, und unsere Einsicht wird dadurch im geringsten nicht vergrößert. Nur durch solche Urtheile, wodurch dem Subjecte ein Prädicat beygelegt wird, das nicht im Begriffe desselben enthalten ist, wird unsere Erkentniß wirklich erweitert. Damit wurde vom Locke der Werth der analytischen Erkentniß ganz aufgehoben.

Seine Unkunde der Metaphysik verräth Locke noch mehr da, wo er nach seiner Art zu philosophiren über metaphysische Probleme selbst raisonnirt. Er äußert, daß manche derselben sich nie würden zur Entscheidung bringen lassen; daß dagegen andere, sobald man von den Vorurtheilen einseitiger Systeme abstrahire, sehr leicht entschieden werden könten. Unter den Problemen, die nach seiner Meynung keiner Entscheidung fähig sind, wirft er auch das auf: Ob das Materielle denken könne? Wir sehen freylich ein, daß die Materie von Natur nicht empfinde und denke; aber dennoch liegt keine Unmöglichkeit darin, daß Gott der Materie oder einer gewissen Organisation derselben das Vermögen zu empfinden und zu denken mitgetheilt habe. Das Gegentheil hiervon läßt sich zum mindesten durchaus nicht beweisen. Locke gewährte durch diese hingeworfene Aeußerung dem Materialism einen großen Vorschub, der nachher von den Anhängern dieser Vorstellungsart sehr benutzt wurde. Eigentlich aber hieß es, alle Philosophie über diesen Gegenstand abschneiden, und das Problem unbeantwortlich machen. Denn wenn man zu der Allmacht Gottes seine Zuflucht nimt, um etwas zu erklären, was sich aus natürlichen Gründen nicht erklären

zu

zu lassen scheint, so hat es mit der Philosophie darüber ein Ende *).

Die

*) S. An essay concerning human understanding in four books. Written by *John Locke*. Die erste Ausgabe erschien zu London 1690. The tenth edition with large additions; London 1731. 2 Voll. 8. Die neueste Ausgabe, die ich kenne, ist London 1793. 8. Vgl. Notes and annotations on *Locke on the human understanding*, written by order of the Queen, corresponding in Section and page with the edition of 1793. By *Thomas Morell* D. D. Rector of Buckland; London 1794. 8. — Essay philosophique concernant l'entendement humain, ou l'on montre, quelle est l'etendue de nos connoissances certaines, et la maniere, dont nous y parvenons; traduit de l'Anglois de Mr. *Locke* par Mr. *Coste* sur la quatrième edition revue, corrigée et augmentée par l'auteur. A Amsterdam 1700. 4 edit. 5 ebendas. 1750. 4. Diese französische Uebersetzung ist unter Locke's Aufsicht gemacht, und hat in Ansehung der Klarheit des Ausdrucks vor dem Originale manche Vorzüge. Eine lateinische Uebersetzung von Burridge erschien zu London 1702, und wurde wieder abgedruckt 1709 zu Leipzig, und 1729 zu Amsterdam. Eine neuere und bessere aber ist folgende: *Joannis Lockii*, Armigeri, libri IV. de intellectu humano, denuo ex novissima editione idiomatis anglicani longe accuratiori in puriorem stylum latinum translati. Praefixa sunt huic editioni auctoris scripta et vita nec non elenchus capitum cura *Gottfr. Henr. Thiele*; Lipsi. 1741. 8. — Deutsche Uebersetzungen sind drey vorhanden; eine ältere von H. Engelh. Poleyen, mit Anmerkungen; Altenburg 1757. 4., die aber wegen der Gottschedianischen Schreibart unlesbar ist — und zwey neuere von Tittel und Tennemann. Die letztere (Leipzig 1796. 97. 3 Theile. 8), ebenfalls mit Anmerkungen versehen, ist die beste. — Von den sämtlichen Werken Locke's hat man folgende Originalausgabe: The works of *John Locke*; edit. II. London 1722. III Voll. fol. mit dem Bildnisse des Verfassers.

Die Theorie Locke's von dem Ursprunge und der Natur der Erkentniß beruhte auf Principien, die denen geradezu entgegengesetzt waren, aus welchen Leibniz die seinige herleitete. Jener ließ alle Erkentniß aus der äußeren und inneren Erfahrung entspringen; es gab für ihn gar keine Erkentniß a priori außer der abstracten, die doch nur sehr uneigentlich so heißen konte, weil sie wirklich dem Inhalte nach größtentheils, und Locke's Principien gemäß durchaus, aus der Erfahrung entlehnt, also in der That a posteriori war. Leibniz nahm hingegen gar keine äußere physische Einwirkung der körperlichen Substanzen auf die Seele an, nicht einmal eine Einwirkung des Körpers selbst, mit welchem die Seele in der nächsten Verbindung steht; sondern die nothwendigen Gesetze der Erkentniß sind in der Seele a priori gegründet, und die ganze Reihe der Vorstellungen und Thätigkeiten der Seele geht lediglich aus ihrem innern Principe hervor. Beyde Philosophen waren also für einander durch ihre Systeme gleichsam natürliche Gegner.

Die Lockische Theorie mußte die Aufmerksamkeit Leibnitzens um so lebhafter erwecken, je größern Beyfall sie im Publicum erhalten hatte, was aus dem Charakter derselben, da sie immer an der Hand der Sinnenerfahrung fortschritt, und aus der populären Darstellung sehr erklärlich ist. Leibniz entwarf demnach prüfende und widerlegende Anmerkungen dazu, von denen er auch noch einige bey Lebzeiten Locke's bekant machte, welche dieser aber nicht so wohl aufnahm, wie man hätte erwarten sollen. Die ganze gegen Locke gerichtete Untersuchung Leibnizens wurde indessen nicht bey jenes Lebzeiten vollendet, und

darüber

darüber kam sie nicht in's Publicum, weil Leibniz nicht gegen einen Verstorbenen streiten wollte, wiewohl er doch seine dahin gehörigen Aufsätze mehrern Gelehrten mittheilte. Erst nach Leibnizens Tode ward sie in den Oeuvres philosophiques, wie ich schon oben bemerkt habe, bekant gemacht unter dem Titel: Nouveaux essays sur l'entendement humain par l'Auteur de l'harmonie préétablie. Das Werk ist in dialogischer Form geschrieben.

Leibniz ließ dem philosophischen Talente und Verdienste seines Gegners vollkomne Gerechtigkeit widerfahren, ohne darum die Schwächen und Fehler des Systems desselben, so wie er sie dafür hielt, zu verheelen. Er entwickelte genauer und lichtvoller seine eigene Theorie von der Natur und dem Ursprunge unserer Erkentniß, die zwischen dem Cartesianismus und der Lockischen die Mitte hielt, und trug dadurch unstreitig bey, diese ganze Lehre weiter aufzuhellen, und einer völlig befriedigenden Aufklärung näher zu bringen.

Zunächst bestritt er die Behauptung, von welcher Locke ausgegangen war, daß es keine angebohrne Begriffe und Grundsätze geben könne, und daß alle unsere Erkentniß ohne Ausnahme in der äußeren oder inneren Erfahrung ihren Grund habe. Er zeigte, daß die Sinne immer nur einzelne Dinge vorstellen, nie das Allgemeine, und daß folglich auch in ihnen der Grund des Allgemeinen nicht gesucht, oder aus ihnen erklärt werden könne. Eben so wenig lassen sich die Grundbegriffe der Erkentniß, Nothwendigkeit, Einerleyheit, Substanz u. a. aus der sinnlichen Erfahrung ableiten, weil die Sinne die Gegenstände dieser Begriffe nicht darbieten. Leibniz berief sich überdem noch auf andere Gegengründe. Die Vor-

stellungen der Sinnenobjecte können weder unmittelbar von Gott durch ein Wunder hervorgebracht werden, noch auch durch die physische Einwirkung der Körper selbst, die (zumal nach dem Monadensysteme) unbegreiflich ist; folglich müssen alle Vorstellungen und Begriffe sich aus dem innern Principe der Seele entwickeln, können aber nicht von außen in diese hineinkommen.

Ferner: Wir haben offenbar Erkentnisse a priori, dergleichen die nothwendigen Grundsätze und die mathematischen Wahrheiten sind, die nicht nur vor der Erfahrung und unabhängig von derselben eingesehen werden können, sondern sich auch aus dieser gar nicht einsehen lassen. Alle Induction aus Erfahrung, und wenn sie auf noch so viel Data sich stützt, kann einem Satze jene strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht verschaffen, mit welcher wir die logischen Grundsätze und die mathematischen Wahrheiten erkennen. Jene Inductionen zeigen nichts weiter, als daß ein Gegenstand so ist; daß er aber immer so seyn werde, so seyn müsse, und nicht anders seyn könne, das zeigen sie nicht. Da wir nun nothwendige und streng allgemeine Erkentnisse haben; diese aber nicht aus der Erfahrung fließen können; so müssen sie a priori, in der Seele gegründet seyn. Hierbey aber bemerkte Leibniz ausdrücklich, daß die angebohrnen Begriffe und Grundsätze nicht in ihrer abstracten Allgemeinheit und noch weniger in ihrer wissenschaftlichen Formel in der See liegen; sondern daß die Seele nur die Anlagen und Dispositionen dazu enthalte; wie in den Adern eines Marmorblocks die Figur des Herkules gezeichnet seyn könte, wiewohl es erst noch der Arbeit des Künstlers bedürfte, um die

Adern

Ideen zu entdecken und das überflüssige Gestein abzusondern. Gewisse Ideen und Wahrheiten sind uns angebohren, nicht in dem Sinne, als ob sie wirklich dem Bewußtseyn gegenwärtig und in Thätigkeit sich äußerten; sondern wie die Triebe und Neigungen; obgleich diese und jene immer mit einiger, nur unmerklicher Thätigkeit verbunden sind. Die Entwickelung jener Ideen setzt also freylich die Erfahrung voraus, damit die Seele ihre Aufmerksamkeit darauf richte, und zur bestimten Hervorbringung derselben ihre Kraft anwende.

Diese Erfahrung und ihr Verhältniß zur inneren Seelenthätigkeit erklärte Leibniz auf eigene Art, und mußte sie seinem Systeme gemäß so erklären. Die Sinne geben bloß zu den Vorstellungen die Veranlassung; sie sind die gelegenheitlichen Ursachen ihrer Entstehung; aber sie sind nicht die Canäle, mittelst deren die Körper auf die Seele physisch einwirken, und die Vorstellungen erzeugen. Die Entwickelung der Erkentniß überhaupt richtet sich nach dem Körper, und entspricht harmonisch den Thätigkeiten der Monaden, aus welchen dieser besteht. Eben hiernach richtet sich auch die Entwickelung der angebohrnen Erkentniß im Verhältnisse zu derjenigen, welche Leibniz die empirische nennt. Gott hat der Seele einen solchen Körper zugesellt, welcher sich zu der besondern Art der Entwickelung ihrer Vorstellungen paßt; und umgekehrt jedem Körper eine solche Seele, die in ihren inneren Thätigkeiten mit demselben harmonirt. Daher scheint der Körper auf die Seele einzuwirken, und die Seele auf den Körper; aber dieser gegenseitige physische Einfluß findet nicht wirklich statt. Wenn dem Menschen ein oder mehr einzelne Sinne fehlen; so ent-

lehrt er der sinnlichen Vorstellungen, welche diese gewähren. Das rührt gleichwohl nicht von dem Mangel der körperlichen Sinne her, sondern vielmehr von dem Mangel an Entwickelung jener Vorstellungen in der Seele. So ist es auch umgekehrt, wenn die Seele den Körper nicht nach ihrem Willen bewegen kann.

Hier verrathen sich nun offenbar die Widersprüche, zu welchen das Leibnizische Monadensystem in seiner Anwendung auf das Verhältniß der Erkentniß a priori zur Erkentniß a posteriori führt. Nicht nur, daß bey der aufgehobenen gegenseitigen Einwirkung von Seele und Körper der Grund der bestimten Folge unserer Vorstellungen schlechthin vermißt wird; sondern Leibniz verlangt auch die sinnliche Empfindung der Gegenstände als gelegenheitliche Ursache zur Entwickelung der Erkentniß a priori. Diese Erkentniß a priori würde also ihm zufolge ohne die Sinne nicht möglich seyn. Wozu bedarf es aber, kann man mit Recht fragen, der sinnlichen organischen Empfindung, wenn die Seele überhaupt ohne Einfluß des Körpers alle ihre Vorstellungen aus sich selbst entwickelt? Darin inzwischen wurde Locke vom Leibniz im Allgemeinen widerlegt, daß die sogenannte reine Erkentniß ihren Ursprung lediglich aus der Erfahrung habe. Daß jene im Gegentheile auf angebohrnen Anlagen der Seele beruhe, bewies er bündig genug; wenn er auch die Natur der Erkentniß a priori selbst, so wie diese ganze Materie überhaupt, nicht hinlänglich in's Klare setzte.

Leibniz machte auch die Probe an einzelnen Begriffen, welche Locke aus der Erfahrung hergeleitet hatte, und zeigte, daß diese Deduction derselben nichts weniger als erschöpfend und genugthuend sey. So kann der Begriff der Dauer nicht bloß auf der Erfah-

Erfahrung beruhen, weil unsere Empfindungen und Vorstellungen zu unregelmäßig folgen, als daß sich der Begriff der Zeit oder eines reinen Continuum's daraus bilden ließe. Eben so wenig ist dies der Fall bey dem Begriffe der Ewigkeit. Denn wir können aus der äußeren Empfindung nicht einsehen, daß derselbe Grund, der uns bestimt, weiter fort Zeitmomente an einander zu fügen, auch stets statt finden werde. Die einfachen Ideen, welche Locke annahm, und aus denen er die übrigen zusammengesetzt seyn ließ, sind nichts weniger als einfach, und bestehen selbst aus mannichfaltigen Empfindungen, die nur von uns nicht immer unterschieden werden; daher wir sie fälschlich für einfach halten.

Leibnitz bestritt ferner auch die Lockische Behauptung: Daß die Seele nicht immer denke, weil wir uns des Denkens nicht immer bewußt seyen, so wie die Folgerungen, welche Locke daraus gezogen hatte. Er stellte dagegen den Satz auf: Die Seele als einfache Substanz ist unaufhörlich thätig, und bringt immer neue Perceptionen hervor. Wir sind uns freylich dieser Perceptionen nicht immer bewußt, und dieser Mangel an Bewußtseyn ereignet sich nicht bloß im Schlafe, bey Ohnmachten; sondern auch sogar im Wachen, wo wir selbst bey deutlichen Vorstellungen uns gewisser Nebenvorstellungen doch gar nicht bewußt sind; wie z. B. ein Müller deutliche Vorstellungen von gewissen Verrichtungen hat, mit denen er sich eben beschäfftigt, aber das Geräusch der Mühle nicht hört, obgleich Perceptionen desselben in ihm sind. Gleichwohl ist jener Mangel an Bewußtseyn nicht total; es ist auch im tiefsten Schlafe und bey

der stärksten Ohnmacht noch eine dunkle und schwache Empfindung übrig; indem sonst der stärkste Reiz uns nicht wieder aus dem Schlafe erwecken könte, wenn er gar nicht empfunden würde; die Entstehung der Träume unmöglich wäre u. w.

Unstreitig hat schon Leibniz einige Hauptmängel der Lockischen Philosophie aufgedeckt, und diese in ihrem Fundamente erschüttert. Wenn es dennoch der letzteren gelang, den größten Theil der neueren philosophischen Welt bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts von der Nichtexistenz angebohrner Begriffe und Grundsätze zu überreden: so rührte dieses theils daher, daß Leibniz im Geiste seines Systems argumentirte, und dieses im Ganzen sich nicht gegen die Skepsis bewähren konte; daher man von der Unhaltbarkeit des Leibnizischen Systems überhaupt auch auf die Unhaltbarkeit seiner antilockischen Argumente schloß; theils daher, daß die Lockische Deduction der Grundbegriffe der Erkentniß aus der Erfahrung beym ersten Blicke sehr viel Annehmliches hat, und sich besonders dem gemeinen Menschenverstande sehr empfiehlt; theils endlich war es eine Folge des Mangels an einem sichern Kriterium und Leitfaden, um den wahren Charakter der Erkentniß a priori zu entdecken, sich ihrer mit Vollständigkeit zu bemächtigen, und das Verhältniß derselben zur Erfahrung zu bestimmen; welcher Mangel insbesondre bewirkte, daß von manchen Begriffen, die für Begriffe a priori ehedem galten, und es nicht waren, sich der Ursprung aus der Erfahrung erhärten ließ; wodurch man auf die Vermuthung gerieth, Locke möchte doch wohl nicht mit Unrecht die Erfahrung für die Quelle unserer Erkentniß überhaupt angegeben haben. Hieraus

ist

ist zu erklären, daß die Lockische Philosophie ungeachtet der Leibnizischen Gegenargumente, und auch des Widerspruchs mehrer Britischer und anderer Philosophen, doch eine Zeitlang die herschende wurde, obgleich unter mancherley Modificationen und Einschränkungen derselben im Einzelnen.

Durch Kant's Kritik der reinen Vernunft wurde aber das Fehlerhafte des Lockischen Systems eben so auffallend dargethan, wie in Ansehung des Leibnizischen. Locke verwirrte erstlich ebenfalls, wie sein Gegner, Sinnlichkeit und Verstand, nur auf eine andere und für eine wahre Theorie des Erkenntnißvermögens noch nachtheiligere Art. Anstatt daß Leibniz der Sinnlichkeit zu wenig, und dem Verstande zu viel einräumte, gab Locke dem Verstande zu wenig Antheil an der Erkentniß, und der Sinnlichkeit zu viel. Der wahre specifische Unterschied beyder Vermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, wurde von beyden Philosophen verkannt. Locke sensualisirte die Dinge, als ob diese in Beziehung auf die Erkentniß bloß sinnlich wären, und der Verstand außer den logischen Functionen der Trennung und Verbindung der Merkmale gar nichts zur Erkentniß beytrüge. Dadurch wurde das Lockische System gerade so einseitig und noch einseitiger, als das Leibnizische, und beyde mußten nothwendig in ihrer Anwendung auf die metaphysische Speculation die Vernunft in Verwickelungen führen, aus denen sich diese nicht herauszuwinden vermochte, und aus denen deutlich genug erhellte, daß das Fundament der Erkentniß überhaupt noch nicht hinlänglich begründet war.

Ferner: Locke glaubte in dem absolut Einfachen der Erfahrung das letzte Grundreale der

Erkenntniß anzutreffen; so wie Leibniz in dem absolut Einfachen des Verstandes. Aber die Monade des letztern ist ein leerer Begriff; und das Einfache der Erfahrung des Erstern ist ein erdichteter Begriff; indem die Erfahrung nichts Einfaches aufzeigen kann, und die sogenannten einfachen Ideen, wie auch bereits Leibniz sehr richtig bemerkte, immer zusammengesetzte Empfindungen sind. Der Materialismus war eine nothwendige Folge aus dem Lockischen Principe, wenn gleich Locke sich hierüber, wie über manche andere Folgerungen, die aus seiner Theorie sich ergeben in Ansehung der Gottheit, der Freyheit, und der moralischen Natur des Menschen, nicht bestimt und entscheidend ausdrückte. Das Falsche jenes Princips hätte ihm nicht verborgen bleiben können, wenn er über den Raum, die Materie, und das gegenseitige Verhältniß beyder, schärfer und unbefangener nachgedacht, und seine Vorstellungsart hiervon nicht lieber seinem anderweitigen Systeme hätte anpassen, als dieses umschaffen wollen.

Locke verwechselte auch die comparative Allgemeinheit von Erkenntnissen, welche die Erfahrung gewährt, mit der strengen Nothwendigkeit derselben, welche jene nie gewähren kann. Er scheint sich überredet zu haben, daß das comparativ Allgemeine in das streng Nothwendige übergehen könne; daß z. B. weil die Erfahrung den Satz der Caussalität durch Induction bestätigt, dieser eben dadurch nothwendig werde. Diesen Irrthum hat ihm ebenfalls schon Leibniz gezeigt. Jene Verwechslung aber war eine der vornehmsten Ursachen, welche Locke'n dabey beharren ließ, den Ursprung selbst der logischen Grundsätze in der Erfahrung zu suchen, und die Gewiß-

wißheit der Mathematik auch auf dieselbe zurückzuführen.

Bey dem allen bleibt Locke'n das für das Interesse der wissenschaftlichen Philosophie wichtige und große Verdienst, den Empirismus einmal mit aller Strenge durchgeführt zu haben; denn hierbey offenbarte sich, wie weit dieser in der That für die Vernunft genugthuend seyn könne, oder nicht. Er hat dadurch zugleich manche Irrthümer der älteren gangbaren Theorieen von der Natur und dem Ursprunge der Erkenntniß aufgedeckt, und seinen Nachfolgern die Erfindung des Wahren erleichtert. Er hat ferner ein treffliches Beyspiel einer psychologischen Analyse der Vorstellungen und Begriffe gegeben, und dadurch auch eine sorgfältigere und zweckmäßigere Bearbeitung der empirischen Psychologie veranlaßt. Dazu kam sein simpler, ruhiger, bestimter, deutlicher, und doch edler philosophischer Styl, der in seiner Art musterhaft ist, dessen eigenthümliche Schönheit aber freylich nur im Originale ganz empfunden werden kann, und in jeder Uebersetzung mehr oder weniger verloren gegangen ist.

Ehe ich der Gegenschriften und Streitigkeiten erwähne, welche Locke's Versuch über den menschlichen Verstand zunächst in seinem Vaterlande veranlaßte, will ich noch einige andere Schriften dieses Denkers, philosophischen Inhalts, charakterisiren, und zwar zuvörderst diejenigen, welche sich auf die theoretische Philosophie beziehen. Dahin gehören mehrere Aufsätze von den sogenannten Posthumous Works, die man nach Locke's Tode unter den hinterlassenen Papieren desselben fand, und die in die Ausgaben seiner sämtlichen Schriften eingerückt sind *).

Die

*) Die posthumous works von Locke stehn in der Originalo-

Die Abhandlung of the conduct of understanding (über die Bildung des Verstandes) kann als eine Art von praktischer Logik betrachtet werden. Sie ist nicht in methodischer Ordnung ausgearbeitet und vollendet; sondern besteht aus einer Sammlung zufälliger Beobachtungen über die Mittel, Fehler des Verstandes zu entdecken, sie zu berichtigen, und ihnen vorzubauen. Locke ahmte in seinem Verfahren den Aerzten nach, die nicht eher Krankheiten untersuchen, beschreiben, und Mittel dagegen erforschen, bis sie ihnen in der Erfahrung wirklich vorkommen. Die Abhandlung desselben ist in einem hohen Grade lehrreich, gerade weil sie auf innerer sorgfältiger psychologischer Selbstbeobachtung eines der denkendsten philosophischen Köpfe beruht. Mit der gangbaren Logik, so wie sie in den Schulen damals gelehrt wurde, und großentheils noch in unsern Tagen gelehrt wird, war Locke gar nicht zufrieden; und es ist zu verwundern, daß weder seine Bemerkungen über die gewöhnliche Methode des logischen Unterrichts, noch auch die seines großen Vorgängers, des Baco von Verulam, auf welchen er selbst sich öfter zu seiner Rechtfertigung beruft, nicht mehr zur Verbesserung dieser Methode beygetragen haben.

Der Verstand, sagten Baco und Locke, kann allerdings nicht ganz sich selbst allein überlas-

nal-Ausgabe seiner sämtlichen Schriften im dritten Bande S. 385 ff. Es sind nachstehende: Of the conduct of understanding. — An Examination of *P. Malebranche's* opinion of *Seeing all things in God*. — A Discourse of Miracles. — Part of a fourth letter for Toleration. — Memoirs relating to the life of *Anthony* first Earl of *Shaftsbury*. — New method of a common-place-book, written originally in French, and now translated into English.

lassen werden, ohne alle Leitung und Sicherung des Gebrauchs desselben durch Regeln. Insofern haben diejenigen überhaupt Recht, welche das Studium der Logik so dringend anempfehlen. Allein die Mittel, die man zur Verstandesbildung vorschlug, heben das Uebel nicht, das eine natürliche Folge der vernachlässigten logischen Verstandescultur ist; sie führen vielmehr selbst Verstandesfehler anderer Art herbey, von denen der unbefangene gemeine Menschenverstand frey ist, und helfen den Irrthümern wenig oder gar nicht ab, zu welchen dieser wegen seiner Uncultur leicht verleitet wird. Die gangbare Logik der Schulen kann wohl hinreichend seyn für die gewöhnlichen Wissenschaften, die in Geschwätz und Meynungen bestehen; aber sie ist es keinesweges in Hinsicht auf das wahre und gründlichere Studium der Natur, wo sie mehr dient, hergebrachte Irrthümer zu bestätigen und fortzupflanzen, als der Wahrheit einen Weg zu öffnen. In diesem Betrachte bedarf also die Logik noch einer großen Berichtigung und Vervollkommnung.

Das Charakteristische und Verdienstliche der Lockischen Abhandlung über die Verstandesbildung liegt also auch darin, daß ihr Verfasser auf mancherley logische Fehler aufmerksam macht, welche von Menschen in verschiedenen Ständen und Verhältnissen, insbesondre von Gelehrten in verschiedenen wissenschaftlichen Fächern, häufig begangen zu werden pflegen. Er schildert die Fehler selbst, und entwickelt zugleich psychologisch ihrer Gründe und die Art ihrer Entstehung. Dann giebt er Vorschriften, wie sie zu verbessern und zu verhüten seyen. Für unser itziges philosophisches Zeitalter, wo man über den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft a priori die empirisch-praktische Logik,

gik, die doch für das gelehrte Leben sowohl, als für das Geschäfftsleben, von dem ersprießlichsten Nutzen ist, nicht selten vergißt, das Studium derselben versäumt, auch wohl gar verächtlich darauf herabsieht, aber bald bey eigenen Geistesarbeiten dafür bestraft wird, kann die Lectüre der Lockischen Abhandlung höchst heilsam seyn. Eines detaillirtern Auszugs ist sie der Beschaffenheit ihres Gegenstandes nach nicht fähig.

Der Aufsatz Locke's über die Hypothese des Malebranche: daß wir alle Dinge in Gott sehen *), enthält eine sehr scharfsinnige Bestreitung dieser. Er verwarf zuvörderst überhaupt die vom Malebranche beobachtete Methode, daß er gewisse Erklärungsarten der Natur und des Ursprungs unserer objectiven Vorstellungen widerlegte oder verwarf, und hieraus folgerte, daß seine Hypothese die einzig wahre seyn könne. Das argumentum ad ignorantiam verliert alle seine Gültigkeit, wenn wir bedenken, daß unsere Geistesfähigkeiten höchst eingeschränkt sind; daß es also viele Gegenstände geben könne, die wir nicht zu begreifen vermögen; daß Gott gar nicht verbunden ist, alle seine Werke der Untersuchung unsers Verstandes zu unterwerfen, und sich bloß auf das einzuschränken, was die Kräfte unsers Verstandes nicht übersteigt. Unserer Unwissenheit in Ansehung der Natur und des Ursprungs der objectiven Vorstellungen wird aber gar nicht dadurch abgeholfen, daß eine Hypothese besser, als vier oder fünf andere ist, die sämtlich unbefriedigend und falsch sind; zumal wenn jene Hypothese auch etwas enthält, das widersprechend und unverständlich ist.

Male-

*) Examination of *Malebranche's* Opinion etc. in den Works of *John Locke* T. III. p. 429 sq.

Malebranche hatte den Satz aufgestellt, daß Alles, was unser Geist wahrnehmen solle, ihm wirklich gegenwärtig seyn, und mit ihm innig vereinigt seyn müsse. Daher nimt der Geist unmittelbar seine eigenen Empfindungen, Einbildungen und Begriffe wahr; diese sind Modificationen der Seele selbst, und bedürfen keiner Ideen, um von ihr wahrgenommen zu werden. Auch Geister könten wohl mittelst Ideen von der Seele erkant werden, weil ein Geist der Seele gegenwärtig seyn, und sich mit ihr vereinigen kann; wiewohl doch Malebranche daran zweifelte, daß es eine bloß intelligible Substanz außer der Gottheit gebe. Allein materielle Dinge können sich nicht auf eine solche Art mit der Seele vereinigen, wie zur Wahrnehmung derselben nöthig seyn würde; denn da jene ausgedehnt sind, und die Seele einfach ist, so ist zwischen beyden gar kein Verhältniß.

Locke fragte, Was heißt: mit der Seele innig vereinigt seyn? Den Begriff der Vereinigung entlehnen wir von Körpern, wenn ihre Flächen einander berühren; dieser Begriff läßt sich also auf geistige Wesen gar nicht anwenden, die weder Ausdehnung, noch Oberfläche haben. Könte man aber auch einen klaren Begriff von der Vereinigung machen, so würde doch die Natur der Ideen in der Seele durch die Behauptung: daß wir sie in Gott sehen, der innigst mit der Seele vereinigt ist, und ihr dieselben gewährt — nicht viel mehr verdeutlichet, als wenn man bloß annimt, daß sie nach einer göttlichen Einrichtung in der Seele durch gewisse Bewegungen des Körpers hervorgebracht werden, der mit jener verbunden ist. So unvollkommen diese letztere

Erklä-

Erklärung in ihrer Art seyn mag, so ist sie doch gerade so genugthuend, wie jede andere, die nicht durch deutlichere Begriffe die Unwissenheit über die Natur unserer Vorstellungen aufhebt. Malebranche hat wohl erklärt, warum Körper und Seele nicht vereinigt werden können, weil jener ausgedehnt, und diese einfach ist. Allein daraus erhellt nicht, warum eine Seele, die mit einem Körper, wie der unsrige, verbunden ist, nicht durch diesen Körper und eine (wenn auch an sich unbegreifliche) Einwirkung desselben die Idee eines Triangels eben so gut erhalten könte, als sie bey der Vereinigung mit Gott die in diesem befindliche Idee des Triangels erkennt; da wir doch einen Triangel so wenig in der Materie, als in Gott, ohne Ausdehnung begreifen können.

Gegen die Behauptung M's: Es gebe keine bloß intelligible Substanz, außer Gott, erwiederte Locke, daß er überall keinen Begriff von der Substanz Gottes habe, und nicht einsehen könne, warum Gott mehr intelligibel, als irgend eine andere Substanz, seyn solle? Wenn auch die Körper darum nicht von der Seele erkant werden können, weil zwischen ihnen gar keine Proportion ist: so folgt hieraus zuvjel. Zwischen Gott, dem unendlichen Wesen, und der Seele, als einem erschaffenen Geiste, ist gar keine Proportion. Damit steht aber die obige Behauptung: Daß Gott die einzige intelligible Substanz sey, in dem geradesten Widerspruche.

Eine andere Meynung Malebranche's war: Daß wir immer die Ideen aller Dinge wirklich in uns haben; nur haben wir gewisse Ideen mit Klarheit, und andere verworren. So haben wir immer die Ideen aller Triangel gegenwärtig. Nur daß wir außer denen,

nen, die wir deutlich vorstellen, die übrigen verworren und dunkel wahrnehmen. Aber wenn wir die Ideen aller Triangel in Gott sehen, und sie in Gott nicht verworren gedacht werden, so fand Locke unbegreiflich, warum wir sie in Gott verworren vorstellen.

Um seinen Satz: Wir sehen alle Dinge in Gott, mit der geistigen Natur Gottes zu reimen, nahm Malebranche an, daß wir auch zwar die göttlichen und irdischen Dinge in Gott erkennen, aber auf eine durchaus geistige, sich selbst unbegreifliche Weise. Dies, meynte Locke, habe entweder gar keinen Sinn, oder das Erkennen körperlicher Dinge auf geistige Weise bedeute nichts mehr, als daß materielle Dinge in Gott immateriell existirten. Dies seyen aber Redensarten, welche die Eitelkeit der Menschen erfunden habe, um ihre Unwissenheit zu verhüllen, nicht um sie zu heben. Zwar erwiederte Malebranche: Materielle Dinge sind in Gott, weil die Ideen derselben in Gott sind, und diese Ideen, welche Gott von ihnen vor der Schöpfung der Welt hatte, sind überhaupt nicht von ihm selbst verschieden. Locke aber folgerte wiederum aus dieser Antwort, daß dann Mannichfaltigkeit in Gott seyn müsse, weil wir die Mannichfaltigkeit in ihm erkennen, und so, daß sie nicht von ihm selbst verschieden sey. Auch scheint aus der Antwort hervorzugehn, daß die materiellen Dinge Gott, oder ein Theil desselben sind, was Malebranche doch nimmer zugestanden haben würde.

Den Beweis für die Behauptung, daß wir alle Dinge in Gott sehen, führte Malebranche insbesondere daraus, weil Gott aufs innigste durch seine

Allgegenwart mit unseren Seelen vereinigt sey; so daß man Gott den Ort der Geister nennen könte, wie der Raum der Ort der Körper ist. Dies war dem Locke in mehrfachem Betrachte, namentlich aus dem Gesichtspuncte des Cartesianismus selbst erwogen, schlechthin unverständlich. In welchem Verstande konte M. behaupten, daß der Raum der Ort der Körper sey, da er Körper und Raum oder Ausdehnung zu einem und demselben Dinge machte? Es heißt nicht mehr gesagt, als wenn M. behauptet hätte: Der Körper sey der Ort des Körpers. Wird aber dieses vergleichungsweise auf Gott und Geister angewandt, so ist der Ausdruck: Gott sey der Ort der Geister, entweder bloß metaphorisch, und bedeutet buchstäblich nichts; oder wenn er buchstäblich verstanden werden soll, so muß man zugleich denken, daß die Geister sich in Gott auf und nieder bewegen, ihre Distanzen und Intervalle in ihm haben, so wie den Körpern dies im Raume zukomt. Ueberdem ist Gott nicht eben so innig verbunden mit den Körpern, wie mit den Seelen? Er ist ja überall gegenwärtig, wo die Körper auch seyn mögen, und der Unterschied der Körper von den Geistern ist nur, daß jene nicht die Ideen in Gott erkennen.

Malebranche nennt die Seelen vorstellende, geistige Wesen. Aber ob sie Substanzen, Modi, Relationen, sind? sagt er nicht. Um die Vorstellung der Seele von körperlichen Wesen begreiflich zu machen, fügt er hinzu: "Man darf nicht schliessen, daß die Seele das Wesen Gottes erkenne, indem sie alle Dinge in ihm erkennt; denn was die Seele erkennt, ist sehr unvollkommen, und Gott ist das Vollkommenste. Die Seele erkennt die Materie als theilbar,

bar, mannichfaltig gestaltet; und in Gott ist nichts theilbar, hat nichts eine Figur. Denn Gott ist ganz Wesen, weiler unendlich ist, und alle Dinge befaßt; aber Er ist nicht ein Einzelwesen insbesondre. Was wir folglich in Gott sehen, sind nur Ein oder mehr Wesen insbesondre; und die vollkomne Einfachheit Gottes, die doch alle Wesen umfaßt, können wir überhaupt gar nicht begreifen. Noch mehr, wir können sagen, daß wir nicht sowohl die Ideen der Dinge sehen, als die Dinge selbst, welche die Ideen darstellen. Denn wenn man z. B. ein Viereck sieht, so sagt man nicht, daß man die Idee eines Vierecks sehe, welche mit der Seele vereinigt ist; sondern das Viereck selbst, welches sich außerhalb der Seele befindet."

Locke führt diesen Paragraphen aus Malebranche's Werke zum Beweise an, daß dieser sich in der Hauptsache selbst nicht verstanden habe, und in großer Verlegenheit gewesen sey, da er bestimmen sollte: was es eigentlich sey, was wir in Gott sehen, und wie wir es sehen? Er hebt die Widersprüche hervor, welche nicht nur in diesem Paragraphen auffallen, sondern auch in anderen Aeußerungen M's über den erwähnten Punct sich antreffen lassen. Anderwärts behauptet M., es sey nothwendig, daß wir immer die Ideen aller Dinge gegenwärtig hätten; daß daher die allgemeinen Ideen vor den besonderen hergiengen. Hier behauptet er im Gegentheile, daß, was wir in Gott erkennen, nur immer Ein oder mehr Einzelwesen seyen. An einem Orte giebt sich M. viel Mühe, zu beweisen, daß wir möglicherweise nicht die Dinge selbst, sondern nur Ideen von ihnen erkennen können; hier behauptet er, daß wir nicht sowohl die Ideen der Dinge, als vielmehr die Dinge selbst erkennen. Dies

mag zur Probe hinlänglich seyn, wie Locke die Vorstellungsart des Malebranche charakterisirt. Beyde Philosophen waren überhaupt einander in ihren Systemen und den Principien derselben zu entgegengesetzt, als daß sie sich je hätten vereinigen können. Aus manchen Argumentationen Locke's leuchtet eine Art von Sophisterey hervor, die gleichwohl nicht Sophisterey war; sondern lediglich darin ihren Grund hatte, daß Locke als Empirist im strengsten Sinne sich gar nicht in das Intellectualsystem des Malebranche zu versetzen vermochte, und deßwegen auch immer über die Dunkelheit der Terminologie seines Gegners, und der vornehmsten Sätze desselben sich beschwerte; anstatt daß die Intellectualisten jener Zeit die Deutlichkeit in der Theorie des M. eben nicht vermißten.

Malebranche verhielt sich der Aehnlichkeit der Principien nach zu Locke eben so, wie Leibniz. Dieser trat daher auch als Apologet des M. auf in einem besondern Aufsatze *), obgleich er, wie bereits oben dargethan worden, keinesweges in allen Stücken mit diesem einverstanden war, und selbst in Hauptpuncten von ihm abwich. Aber den Intellectualismus überhaupt glaubte er vertheidigen, und die Mißverständnisse Locke's in Ansehung desselben, aus denen ein größer Theil seiner Kritik einzelner Behauptungen des Malebranche geflossen war, aufdecken zu müssen. Es läßt sich übrigens ohnehin erwarten, daß Leibniz eben so im Geiste seines eigenen Systems für M. stritt, als wie Locke im Geiste des seinigen gegen diesen disputirt hatte.

Locke

*) Examen du sentiment du P. *Malebranche*, que nous voyons tout en Dieu, contre *J. Locke*; in den Oeuvres philosophiques de *Leibnitz* p. 499 ff.

Locke hatte eine Erklärung des unmittelbaren Vereinigtseyns mit der Seele vermißt, und fand den Begriff der unmittelbaren Vereinigung überhaupt nur von Körpern verständlich. Leibniz äußerte: Man könne die unmittelbare Vereinigung dadurch erklären, daß ein Ding unmittelbar auf das andere einwirke. Malebranche giebt zwar zu, daß unsere Körper mit unseren Seelen vereinigt sind; aber die Verbindung ist nach ihm von einer solchen Art, daß die Seele sie nicht erkennt. Man darf ihn also eigentlich nicht fragen, worin die Verbindung bestehe, oder wodurch sie sich von derjenigen unterscheide, welche er gar nicht einräumt? M. könte vielleicht erwiedern, daß er die Verbindung der Seele mit dem Körper nur durch den Glauben erkenne; und da die Natur des Körpers nach ihm in der Ausdehnung besteht, so ist die Einwirkung der Seele auf den Körper ganz unbegreiflich. Locke nimt aber eine unerklärliche Verbindung zwischen Seele und Körper an, und verlangt doch zugleich eine Verbindung, aus welcher die gegenseitige harmonische Thätigkeit von Seele und Körper erklärbar wäre. Er verlangt auch, daß man einen Grund anführe, warum die materiellen Dinge nicht so mit der Seele vereinigt seyn könten, wie er voraussetzt? Der Grund ist ja eben dieser, weil die materiellen Dinge ausgedehnt sind, und die Seele es nicht ist; also gar keine Proportion zwischen beyden statt findet. Locke fragte hier freylich: ob zwischen Gott und der Seele mehr Proportion sey? Allein diese Frage, entgegnet Leibniz, komt hier sehr gelegen. Malebranche braucht sich nur darauf zu beziehen, daß zwischen der Seele und dem Körper nicht bloß keine Proportion, sondern auch keine Connexion zu seyn scheine: anstatt daß zwischen

Gott und den Geschöpfen eine Connexion ist, vermögen deren die Geschöpfe ohne ihn gar nicht würden existiren können.

Die Aeußerung des Malebranche, daß es außer Gott keine bloß intelligible Substanz (Substance purement intelligible) gebe, bekante auch Leibniz, nicht ganz zu verstehn. Es giebt Manches in der Seele, was wir völlig deutlich erkennen; es giebt aber viele Dinge in Gott, die wir gar nicht erkennen.

Unter andern Einwürfen, welche Locke dem Malebranche in dem vorher bemeldeten Aufsatze gemacht hat, ist auch der; daß die Sonne uns nüz seyn würde, falls wir sie in Gott sähen. Dieser Einwurf, bemerkte Leibniz, treffe auch sein System, sofern er behaupte, daß wir die Sonne in uns sehen. Er antwortete: daß die Sonne nicht bloß für uns gemacht sey, und daß Gott uns das Wahre von den Gegenständen außer uns vorstellen wolle.

Dem Locke war auch unbegreiflich, wie wir in Gott auf eine verworrene Art Gegenstände sehen könten, da in den göttlichen Vorstellungen derselben keine Verworrenheit möglich sey. Man könte erwiedern, meynt Leibniz, daß wir die Gegenstände verworren wahrnehmen, wenn wir zuviel auf einmal wahrnehmen.

Die Behauptung des Malebranche: daß Gott der Ort der Geister sey, wie der Raum der Ort der Körper, hatte Locke für durchaus unverständlich erklärt. Leibniz antwortet, daß Locke doch zum mindesten verstehe, was Raum, Ort und Körper sey, und daß M. hier eine Analogie zwischen Raum, Ort und Körper, und zwischen Gott, Ort, und Geist annehme. So ganz unverständlich kann ihm also jene Behauptung

nicht

nicht gewesen seyn. Man hat nur Ursache zu erinnern, daß diese Analogie unerwiesen ist, wiewohl man doch leicht gewisse Beziehungen entdeckt, welche zu der Vergleichung Gelegenheit gegeben haben mögen. Ich will hier eine Beobachtung Leibnizens mit seinen eigenen Worten anführen, die auch auf die neuesten philosophischen Streitigkeiten unserer Tage Anwendung leidet. Je remarque souvent, sagt er, que certaines gens tachent d'eluder ce qu'on leur dit par cette affectation d'ignorance, comme s'ils n'y entendoient rien; ce qu'ils font non pas pour se blamer eux mêmes, mais ou pour blamer ceux qui parlent, comme si leur jargon etoit non — intelligible, ou pour s'elever au dessus de la chose et de celui, qui la debite, comme si elle n'etoit point digne de leur attention. Inzwischen war doch Leibniz billig genug anzuerkennen, daß die Behauptung M's unverständlich sey in Vergleichung mit dessen anderweitigen Behauptungen, danach ihm Körper und Raum ideenisch sind. Die Wahrheit, fügt L. zur Rechtfertigung M's hinzu, sey diesem hier entwischt. Er habe sich etwas Gemeinsames und Unveränderliches gedacht, zu welchem die Körper in einem wesentlichen Verhältnisse ständen, und das selbst ihre Verhältnisse unter einander möglich mache. Diese Ordnung der Körper erzeugte bey ihm eine Fiction, und verleitete ihn, den Raum als eine unbewegliche Substanz zu denken. Was aber in dieser Idee Reelles ist, betrifft die einfachen Substanzen, zu welchen die Geister gehören, und das sich in Gott findet, sofern Er sie vereinigt. Einige andere minder wichtige Bemerkungen, welche Leibniz dem Locke entgegengesetzt, übergehe ich hier.

Unter den Schriften des Letztern die praktische Philosophie betreffend sind zunächst die wichtigsten seine beyden Abhandlungen über die bürgerliche Verfassung *). Die erste wurde durch die Revolution veranlaßt, wodurch Prinz Wilhelm von Oranien den Englischen Thron bestieg, und war insbesondre gegen die falschen Principien des Robert Filmer gerichtet in dessen Observations on Hobbes, Milton etc. und in einer andern Schrift Patriarcha betitelt. Filmer war ein enthusiastischer Vertheidiger des Despotismus, und stellte vornehmlich die beyden Grundsätze auf; Jede bürgerliche Verfassung muß eine Monarchie seyn; und: Kein Mensch wird frey gebohren.

Locke erinnert gleich anfangs mit Unwillen, es habe sich zu seiner Zeit eine politische Parteh gebildet, welche den Fürsten mit der Meynung schmeichelten, daß ihnen ein göttliches Recht auf unumschränkte Gewalt zukomme, möchten auch die Gesetze der Constitution, und die Bedingungen, unter welchen sie ihre Würde erlangt hätten, beschaffen seyn, wie sie wollten. Der feyerlichste Eid sogar könne ihnen keine Verpflichtung auflegen, sich an die Constitution zu binden. Eben um dieser Lehre den Weg zu bahnen, leugneten jene Politiker auch die natürliche Freyheit der Menschen; wodurch sie aber, wie Locke sehr richtig bemerkt, nicht nur die Unterthanen der Sclaverey und tyrannischen Unterdrückung Preiß gaben; sondern auch

*) Two treatises of Government. In the former the false principles and foundation of Sir *Robert Filmer*, and his followers, are detected and overthrown. The latter is an Essay concerning the true Original, Extent and End of civil-government; in *J. Locke's* Works T. II. p. 102 ff.

auch selbst die Throne der Regenten erschütterten, indem sie die wahren Gründe der bürgerlichen Gesellschaft umkehrten.

Der Satz Filmer's, daß die Menschen nicht natürlich frey sind, gründete sich darauf: daß alle als ihren Eltern unterwürfig gebohren würden. Die väterliche Herrschaft aber erklärte er für unbeschränkt, so daß sie sich über Leben und Tod erstrecke. Adam war der erste und zugleich der unbeschränkteste Despot. Eben diese väterliche Gewalt haben auch die Fürsten über ihre Unterthanen. Sie können also über das Leben, die Freyheit, und die Güter ihrer Unterthanen, d. i. ihrer Kinder, unbedingt schalten. Nach Filmer dürfen die Könige die Güter ihrer Unterthanen verkaufen, und die Personen derselben verstümmeln, entmannen, oder sonst brauchen, wie sie wollen, da diese alle ihre Sclaven sind. Die Könige sind die Eigenthümer der Unterthanen, und ihr Wille ist für diese ein Gesetz.

In unserem Zeitalter scheint es auffallend und fast unglaublich, daß jemals das Recht der Despotie der Fürsten aus einem vermeynten Rechte Adams auf die Souverainetät hergeleitet sey. Dennoch ist dies Thatsache, und was noch mehr in Verwunderung setzen muß, ist, daß jene Ableitung unter den politisirenden Zeitgenossen Locke's viele Anhänger fand, weil er sich sonst wohl nicht so viel Mühe gegeben haben würde, sie zu bestreiten und zu widerlegen. Umständlich beweist Locke in mehr weitläufigen Capiteln, daß Adam kein Recht auf Herrschaft hatte weder durch die Schöpfung Gottes, noch durch Schenkung desselben, noch durch die Unterordnung der Eva, noch endlich auch durch die Erzeugung und Erziehung von Kin-

deen. Die Gründe und Principien der bürgerlichen Verfassung hangen mit dem Ursprunge des Eigenthums zusammen. Aber Eigenthum und väterliche Gewalt sind gerade so verschieden, wie ein Gutsbesitzer und ein Vater von Kindern.

So unglücklich Filmer schon im Beweise der despotischen Oberherrschaft Adam's war; so ist er noch unglücklicher in seinem Bestreben, diese auf die nachfolgenden und künftigen Regenten zu übertragen, deren Ansprüche und Gewalt allein in dem ersten Monarchen der Erde nach ihm gegründet seyn kann. Da Adam der Monarch der ganzen Welt war, sagt Filmer, so hatte keiner seiner Nachkommen ein Recht, irgend etwas zu besitzen, außer entweder durch seine Einwilligung, oder als sein Erbe und Nachfolger. Alle Könige also sind oder gelten für die nächsten Erben jener alten Vorfahren, welche die ersten natürlichen Eltern des Menschengeschlechts waren. Es kann aber keine große Menschenmenge geben, ohne daß nicht irgend ein Mensch unter ihr wäre, der von Natur das Recht hätte, der König der Uebrigen zu seyn, soferne er der nächste Erbe Adams ist. Filmer war sich indessen in seiner Vorstellungsart gar nicht gleich, da er in andern Stellen die Herrschaft der Regenten auf die von ihnen wirklich besessene oder usurpirte väterliche Gewalt gründet. Es konte übrigens dem Locke nicht schwer werden, alle die bemerkten politischen Grillen Filmer's in ihrer armseligen Blöße und Nichtigkeit darzustellen.

Nach dem ersten polemischen Abschnitte seiner politischen Untersuchung entwickelte Locke seine eigene Theorie vom Ursprunge und Grunde der bürgerlichen Verfassung. Es komt hier zunächst darauf an, den

Begriff

Begriff der Statsgewalt (political power) genauer zu bestimmen. Locke definirt sie als das Recht, Gesetze mit Todesstrafen im Uebertretungsfalle, und folglich auch mit allen geringeren Strafen zu geben, um das Eigenthum und den Gebrauch desselben zu ordnen und zu sichern, und zugleich die Kräfte der Gesellschaft anwenden zu dürfen, um jene Gesetze auszuführen, und die Gesellschaft gegen fremde Beleidigungen zu schützen, alles zum gemeinen Besten.

Statt die ursprüngliche Freyheit der Menschen zu leugnen, behauptet Locke mit Hobbes das Gegentheil: ursprüngliche Gleichheit der Rechte der Menschen in demjenigen Zustande, welcher vor der Errichtung des States hergeht, oder hergehend gedacht werden kann. Dieser ursprüngliche Stand der Freyheit ist inzwischen nichts weniger, als ein Stand der Zügellosigkeit. Jeder Mensch im Naturstande kann allerdings über seine Person und Güter frey schalten; aber er darf weder sich selbst, noch irgend ein anderes Geschöpf in seinen Besitzungen zerstören, so bald ein edlerer Gebrauch möglich ist, der die Erhaltung desselben fodert. Es giebt auch im Naturstande ein Naturgesetz, dem Jeder verbindlich ist. Dieses Gesetz ist die Vernunft, die jeden Menschen, der sie nur befragen will, lehrt, daß eben deßwegen, weil alle Menschen gleich und von einander unabhängig sind, keiner dem Andern an seinem Leben, seiner Gesundheit, Freyheit, oder seinen Gütern Schaden zufügen dürfe. Die Menschen sind alle Geschöpfe eines allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers; alle Knechte des Herrn, auf seinen Befehl in die Welt gesandt, um die Bestimmung zu erreichen, die ihnen vorgesteckt ist. Alle sind ausgerüstet mit gleichen Fähigkeiten, und

haben

haben gleichen Antheil an den Gaben der Natur; so daß schlechterdings keine Unterordnung der Menschen unter einander angenommen werden kann, die die Höhern berechtigen könte, die Niedern zu drükken, zu mishandeln, zu tödten, als ob diese von anderer Art wären, als jene. So wie jeder Mensch verbunden ist, sich selbst zu erhalten, und nicht seinen Posten willkührlich zu verlassen; so soll er auch, wenn seine eigene Erhaltung nicht weiter in Anschlag komt, so viel er kann, zur Erhaltung Anderer mitwirken; am wenigsten aber ihre Person, Freyheit, und Güter verletzen.

Um das Gesetz der Natur zu bewahren und die Ausübung desselben zu sichern, hat im Naturstande Jeder das Recht, den Uebertreter desselben so zu strafen, als nöthig ist, um die Autorität des Gesetzes zu behaupten. Jeder hat also auch über den Andern eine ursprüngliche Gewalt, die aber keinesweges absolut oder willkührlich Jemanden als Verbrecher mit leidenschaftlicher Hitze und unbegrenzter Rachsucht behandeln darf; sondern die bloß dazu dienen soll, ihm nach einer Vorschrift der Vernunft zu vergelten, was er unrecht that, und zum Ersatze zu zwingen. Man kann also jene Gewalt ein Strafrecht nennen, und sie auch auf den Begriff dieses einschränken.

Locke vermuthete, daß diese seine Behauptung Manchen auffallen würde. Er fragte also: Nach welchem Rechte irgend ein Fürst oder Stat einen Fremden bestrafen könne, der in dessen Lande ein Verbrechen begehe? Die Gesetze jenes Stats, auch wenn sie durch den allgemeinen Willen der Bürger bestätigt, und für diese verbindlich sind, erstrecken sich auf den Fremden nicht. Sie werden

den nicht zu ihm, und falls sie es thäten, so ist der Fremde nicht verbunden, darauf zu hören; denn die gesetzgebende Autorität, die in Beziehung auf die Bürger gilt, gilt nicht in Beziehung auf den Fremden. Die Könige von Frankreich und England sind für einen Indianer nicht mehr, als alle übrige Menschen; sie haben für ihn gar keine Autorität. Wenn also nach dem Naturgesetze jedes Individuum nicht die Gewalt hat, Uebertretungen desselben so zu bestrafen, wie es die Umstände zu erfodern scheinen; so ist nicht einzusehen, wie die Obrigkeit irgend eines Volks einen Fremden von Rechts wegen strafen kann, über welchen sie doch nicht größere Gewalt hat, als jedes Individuum im Naturstande über das andere.

Einen andern Einwurf gegen die obige Behauptung führt Locke noch an; Es sey vernunftwidrig, daß Menschen Richter in ihrer eigenen Sache seyn sollen; weil die Selbstliebe sie parteyisch für sich selbst und ihre Freunde mache. Auch würden böser Wille, Leidenschaft, Rachsucht, sie zu der Bestrafung Anderer zu weit treiben; wovon nichts als Verwirrung und Unordnung die Folgen seyn würden. Gott habe daher die bürgerliche Verfassung angeordnet, um die Parteylichkeit und willkührliche Gewaltthätigkeit der Menschen einzuschränken.

Locke leugnete gar nicht, daß allerdings die bürgerliche Verfassung ein schickliches und nothwendiges Mittel sey, um den Nachtheilen des Naturstandes ein Ende zu machen. Unstreitig müssen diese groß und unvermeidlich seyn, sobald die Menschen in ihrer eigenen Sache Richter sind; indem sich leicht einsehen läßt, daß derjenige, welcher so ungerecht war, seinen Bruder zu beleidigen, auch schwerlich so gerecht seyn wird,

wird, sich selbst dafür zu einer Strafe zu verdammen. Gleichwohl läßt sich auf den obigen Einwurf Folgendes erwiedern: Auch unumschränkte Monarchen sind nur Menschen, und wenn die bürgerliche Verfassung ein Hülfsmittel gegen die Uebel ist, die nothwendig daraus fließen, daß Menschen Richter in ihrer eigenen Sache sind, und um deren willen der Naturstand unerträglich wird; so kann man doch wiederum fragen: inwiefern diejenige Verfassung besser sey, als der Naturstand, wo ein einziger Mensch einer großen Volksmenge befiehlt; ebenfalls die Freyheit hat, in seiner eigenen Sache Richter zu seyn; mit allen seinen Unterthanen zu machen, was ihm beliebt, ohne daß diejenigen, welche seine Wünsche und Befehle ausführen, der geringsten Untersuchung oder Einschränkung unterworfen wären? Was dieser Monarch auch thun mag, es mag durch Vernunft, Irrthum oder Leidenschaft bestimt seyn, ist alsdenn rechtmäßig. Bey der Parallele des Naturstandes mit einer solchen bürgerlichen Verfassung, (die Locke hier freylich nur nach dem Modelle des Robert Filmer entwarf), dürfte jener doch vielleicht den Vorzug verdienen.

Man hat gefragt, ob Menschen jemals wirklich in einem Naturstande waren? Locke antwortete auf diese Frage sehr richtig: Alle unabhängige Fürsten und Völker befinden sich in demselben, bis sie Verträge mit einander geschlossen haben, wodurch sie in eine Art von politischem Gemeinwesen zusammentreten. Auch nicht alle Verträge ohne Unterschied beendigen den Naturstand unter Völkern; denn wenn sie gegenseitig kein politisches Gemeinwesen bilden, so können sie immerhin über manche andre Gegenstände Verträge mit einander schließen, und doch im Naturstande bleiben.

hen. Was hier von unabhängigen Regenten und Staten gilt, das gilt auch von Individuen und Völkern, die noch keine Statsverbindung gegründet haben. Alle diese befinden sich so lange im Naturstande, bis sie erst den Stat durch ihre freye Einwilligung errichtet, und den Gesetzen desselben gehuldigt haben.

Aus dem persönlichen Rechte des Menschen auf Selbsterhaltung und Freyheit folgert Locke, daß man mit jedem im Zustande des Krieges sey, der uns die Freyheit zu nehmen trachte, und daß man einen solchen Feind tödten dürfe, mit demselben Rechte, womit man ein Raubthier tödtet. Er erklärt es daher auch für rechtmäßig, einen Dieb zu tödten, wenn dieser auch gar nicht die Absicht hatte, den Eigenthümer persönlich zu beleidigen, oder ums Leben zu bringen. Bloß dadurch, daß er den Eigenthümer so in seine Gewalt zu bringen suchte, daß er ihm seinen Geldbeutel wegnehmen konte, hat er das Leben verwirkt. Der Eigenthümer kann nicht wissen, daß der Räuber, der ihm die Gewalt über seine Güter nimt, ihm nicht auch Alles andere, oder das Leben selbst, nehmen werde.

Hierin liegt demnach ein großer Unterschied zwischen dem Stande der Natur und dem Stande des Krieges, und Locke wich also in seinem Begriffe des Naturstandes gar sehr vom Hobbes ab, welcher denselben mit dem Stande des Krieges Aller gegen Alle identisch nahm. Es verträgt sich mit dem Naturstande recht gut, daß unter Menschen, die in demselben leben, Frieden, gegenseitige Hülfe, Freundschaft und guter Willen herschen. Warum sollten die Merkmale des Krieges, Feindschaft, Bosheit, Grausamkeit, gegenseitige Zerstörung, vom Naturstande

unzer-

unzertrennlich seyn? Der Naturstand ist nach Locke eigentlich eine Gesellschaft von Menschen, die den Gesetzen der Vernunft gemäß mit einander leben, ohne gemeinschaftlich einen Oberherrn und Richter anzuerkennen. Mangel eines gemeinschaftlichen Richters mit Autorität versetzt alle Menschen in den Stand der Natur. Widerrechtliche Gewalt, welche Menschen gegen einander gebrauchen, versetzt sie in den Stand des Krieges. Um aber den letztern zu vermeiden, ist freylich für die Menschen nichts Besseres übrig, als den Naturstand zu verlassen, und in einen Stat sich zu vereinigen.

Die natürliche Freyheit des Menschen hat kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Vernunft. Aber auch im State kann ursprünglich und nach Vernunftbegriffen keine gesetzgebende Gewalt für den Menschen verbindlich seyn, außer derjenigen, welche durch die gemeinschaftliche Einwilligung aller Bürger begründet ist. Wo die gesetzgebende Gewalt nicht entscheidet, da behauptet sich die natürliche Freyheit in ihrem ganzen Umfange. Unbedingt kann sich der Mensch auch dieser nicht begeben. Da er selbst keine Gewalt über sein Leben hat, so kann er sich auch nicht durch Vertrag oder Einwilligung zur Sclaverey verbindlich machen; noch sich der willkührlichen Gewalt eines Andern so unterordnen, daß dieser über das Leben desselben schalten könte, wie er wollte. Niemand kann dem Andern mehr Rechte übertragen, als er selbst besitzt; und wer kein Recht über sein Leben hat, kann ein solches auch Andern nicht einräumen. Der Zustand der Sclaverey ist folglich nichts Anders, als ein fortgesetzter Zustand des Krieges zwischen einem rechtmäßigen Eroberer und einem Gefangenen. Denn

sobald

sobald ein Vertrag zwischen beyden geschlossen wird über beschränkte Gewalt auf der einen, und Gehorsam auf der andern Seite, so hört der Zustand des Krieges und der Sclaverey so lange auf, wie der Vertrag dauert.

Wie die bisher von mir erörterten naturrechtlichen Grundsätze Locke's gezeigt haben werden, so ist seine Theorie mit der der neuern Naturrechtslehrer sehr nahe verwandt. Dies ist nicht bloß bey den angebohrnen Menschenrechten bemerklich; sondern auch bey den erwerblichen. Schon vor und zu Locke's Zeit war über den Grund des individuellen Eigenthumsrechtes gestritten worden. Einigen Stellen der Bibel zufolge gieng man von der Behauptung aus, daß Gott dem Adam und seinen Nachkommen die ganze Erde mit allem was darauf ist, zu einem gemeinsamen Eigenthume geschenkt habe. Bey dieser Voraussetzung aber erhob sich eben die Schwierigkeit, wie sich alsdenn ein Eigenthum der Individuen an einzelnen Sachen begründen lasse? Locke nahm es auf sich, die Möglichkeit des Eigenthums der Individuen zu beweisen, auch falls das Gemeineigenthum der gesamten Menschheit an allen Gütern der Erde vorausgesetzt würde.

Die Erhaltung des Menschen bringt den Genuß und Gebrauch gewisser irdischer Güter nothwendig mit sich. Es muß also auch für jeden einzelnen Menschen ein Mittel geben, sich dieselben zuzueignen, weil sonst kein Gebrauch davon gemacht werden könte. Ob nun aber gleich die Erde und alle niedere Geschöpfe als Gemeingut der gesamten Menschheit betrachtet werden müssen, so hat doch jeder Mensch ein ausschließliches Eigenthum an seiner Person. Hierauf hat kein anderer Mensch ein Recht. Die Ar-

heit seines Körpers, das Werk seiner Hände, kann man auch im strengsten Verstande sein nennen. Was also der Mensch durch seine Thätigkeit aus dem Zustande gleichsam heraushebt, in welchem die Natur es hervorgebracht hat und darbietet; das hat er immer mit seiner Arbeit vermischt, also mit etwas verbunden, das ihm schon vorher angehörte, und es eben dadurch zu seinem Eigenthume gemacht. Der Zusatz von Arbeit, welchen das Naturproduct von dem Menschen bekam, schließt das gemeinsame Recht aller übrigen Menschen auf eben dieses Naturproduct aus. Die Arbeit ist das unbestreitbare Eigenthum des Arbeiters; Niemand hat ein Recht auf eine Sache, mit welcher jene Arbeit verknüpft ist; wenigstens so lange es noch mehr ähnliche Naturproducte giebt, die von Andern für dasselbe nothwendige Bedürfniß durch ihre Arbeit gewonnen und benutzt werden können.

Wer sich von Eicheln oder Holzäpfeln nährt, die er unter den Bäumen im Walde auffammelte, hat sich schon dadurch, daß er sich die Mühe gab, diese Früchte aufzulesen, dieselben angeeignet. Vorher waren dieselben gemeinschaftliches Eigenthum aller Menschen; bloß die darauf gewandte Mühe des Auffammelns machte sie zum Eigenthume des Individuum's.

Wollte man hiergegen einwenden: Das Individuum hatte kein Recht, die Eicheln und Holzäpfel für sein ausschließliches Bedürfniß zu sammeln, ohne vorher die Einwilligung aller übrigen Menschen als Miteigenthümer eingeholt zu haben; so ist die Antwort: Daß die Einholung dieser Gesamtbewilligung nicht möglich ist, und der Mensch natürlich verhungert seyn würde, bevor er sie bekam; was doch ebenfalls

falls der menschlichen Naturbestimmung widerspricht, also auch in der Theorie unmöglich richtig seyn kann.

Daraus inzwischen, daß die auf Naturprodukte gewandte Arbeit der Individuen ihr individuelles Eigenthum an denselben begründet, folgt nicht, daß der Eine zum Nachtheile der Uebrigen sein Eigenthum unbedingt ausdehnen und vergrößern könne. Dasselbe Gesetz der Natur, welches uns durch unser Bedürfniß zum ausschließlichen Eigenthume berechtigt, setzt auch der Berechtigung ihre Grenze. Gott hat uns alle Dinge zu einem vernünftigen Gebrauche und Genusse als Eigenthum zugestanden; was über diesen Zweck hinausgeht, ist nicht mehr unser, sondern gehört Andern. Gott schuf nichts, was Gegenstand des Raubes oder der Zerstörung für den Menschen seyn könte. Wenn wir nun die Fülle der Naturvorräthe erwägen, die eine lange Zeit hindurch in der Welt waren, ohne daß es Menschen gab, die sie verzehrten; wenn wir ferner bedenken, wie klein der Theil der Naturprodukte ist, auf welchen sich der Fleiß eines Individuum's erstrecken, und von dessen Gebrauche es Andere ausschließen kann; vornehmlich falls es sich in den Grenzen eines durch Vernunft geregelten Bedürfnisses hält; so hat man keine Ursache, über jene Einrichtung und Begründung des Eigenthums sich zu beschweren.

Das vornehmste Object des Eigenthumsrechts sind inzwischen itzt nicht sowohl der Ertrag der Erde, und die Thiere, welche auf derselben wohnen, als vielmehr der Erdboden selbst, der jene in sich schließt. Auch das Eigenthum an diesem wird auf keine andere Art erworben, als wie das an allen übrigen Dingen. Soviel Land ein Mensch beackern,

cultiviren, bepflanzen kann, um Früchte davon einzuernten, so viel ist sein Eigenthum. Seine Arbeit an dem Boden schließt andere Menschen vom Besitze und Gebrauche desselben aus. Man wende hiergegen nicht ein, daß Jedermann gleiches Recht auf den Boden habe und sich denselben zueignen könne; also ein ausschließliches Privateigenthum nicht ohne die Gesamteinwilligung aller Menschen statt finde. Indem Gott allen Menschen die Erde zum gemeinschaftlichen Eigenthume verlieh, machte er ihnen auch Arbeit zur Pflicht, und durch die Bedürfnisse ihres Zustandes wurde diese für sie nothwendig. Gott und die Vernunft gebieten dem Menschen, die Erde anzubauen, sie zum bessern Lebensgenusse einzurichten, und ihr Etwas von seiner eigenen Person mitzutheilen, seine Arbeit. Wer diesem göttlichen Befehle in Beziehung auf einen vorher herrenlosen Acker gehorcht, erwirbt sich an demselben ein Eigenthum, und kein Anderer kann ihm dieses nehmen, ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen.

Auch gereicht die ausschließliche Aneignung eines Ackers von einem Individuum durch die Cultur desselben den übrigen Menschen gar nicht zum Nachtheile, weil noch immer Land genug zur Cultur für sie übrig bleibt, und mehr, als sie je cultiviren können. Wer dem Andern von dem ursprünglichen Gemeingute so viel übrig läßt, als dieser zu seinem Bedürfnisse gebraucht, nimt ihm gar nichts.

Freylich in einem Lande (z. B. in England), wo eine große Volksmenge in einer bürgerlichen Statsverfassung lebt, Geld hat, und Handel treibt, kann sich Niemand einen Theil des Bodens ausschließlich zueignen, ohne die Einwilligung seiner Mitbürger; weil

weil durch den Grundvertrag das Statsgebiet als gemeinsam anerkannt ist, und von den Individuen kein Eingriff in dasselbe geschehen darf. Gleichwohl ist der Boden eines Statsgebiets doch nur gemeinsam in Beziehung auf das Volk, welches den Stat bildet; keinesweges in Beziehung auf das ganze Menschengeschlecht. Ferner auch das Eigenthum, was die Glieder einer bürgerlichen Gesellschaft sich einmal durch ihre Arbeit erworben, bevor sie sich zu einer Statsverfassung vereinigten, kann ihnen durch diese nicht geraubt werden, wenn sie sich nicht desselben freywillig zum Besten des Statszwecks begeben. Das Rechtsprincip behauptet sich demnach hier nicht minder in seiner Gültigkeit, daß Arbeit ursprünglich das Eigenthum des Individuums an einem herrenlosen Acker begründe.

Die Natur hat mit großer Weisheit das Maaß des Eigenthums nach dem Umfange der Arbeit eines Menschen und der Bedürfnisse des Lebens festgesetzt. Keines Menschen Arbeit kann Alles umfassen, oder sich aneignen; noch kann ein Individuum durch seinen Genuß mehr als einen kleinen Theil verzehren; so daß es hierdurch ursprünglich unmöglich würde, dem Nachbar sein Recht auf Eigenthum zu entziehen.

Wer erkennt in diesen Principien Locke's vom Eigenthumsrechte nicht die neue so berühmt gewordene Fischtesche Theorie wieder, daß das Eigenthum auf der sogenannten Formation der Naturdinge, oder der Anwendung persönlich eigenthümlicher Kräfte auf jene beruhe? Man hat also sehr Unrecht, wenn man Fichte'n für Erfinder dieser Theorie hält. Ihm gebührt bloß die Erfindung des Namens der Formation der Sachen, als Grundes des Eigenthumsrechts.

Locke war vielmehr Erfinder der Theorie selbst, und im Wesentlichen haben auch schon andere Vorgänger Fichte's in der Bearbeitung der Lehre vom Eigenthumsrechte dieselbe Meynung gehegt, wie Mendelssohn, Schlettwein, u. a. Man kann nicht einmal behaupten, daß durch Fichte die lockische Theorie mehr vervollkommnet sey, und daß er sie von den mit ihr verbundenen Schwierigkeiten befreyet habe.

Der Begriff von einem Gesamteigenthume der Menschheit an allen irdischen Dingen, welchen Locke voraussetzte, ist ein ganz willkührliches Axiom. Freylich berechtigt den Menschen sein Naturbedürfniß, die Dinge zu gebrauchen und zu genießen, wie es die Thiere ebenfalls dazu berechtigt; aber dies ist noch kein Eigenthumsrecht. Das Eigenthumsrecht auch für die gesamte Menschheit erfodert nicht minder einen Rechtsgrund, als das Eigenthum der Individuen. In dem Naturbedürfnisse liegt die Veranlassung zum Eigenthume, die Nothwendigkeit desselben; aber nicht die Berechtigung. Das Thier gebraucht und genießt die Naturdinge, wie seine Triebe und Bedürfnisse es mit sich bringen; ein Eigenthum der Thiere gründet auf ihr Bedürfniß Niemand. Daß Gott dem Menschen die Erde mit allem, was darauf ist, geschenkt habe, und daß das Eigenthum vom Adam durch Vererbung auf seine Nachkommen fortgepflanzt sey, ist eine historische Behauptung, der es an den Philosophen überzeugender Begründung gebricht. Eine gemeinschaftliche Occupation der Erde und ihrer Geschöpfe aber von der gesamten Menschheit läßt sich gar nicht denken; und demnach erscheint der Begriff von einem Gesamteigenthume der Menschheit an allen irdischen Dingen als bloß erträumt und grundlos. Damit sind auch die

die Schwierigkeiten von selbst gehoben, welche dieser Begriff dem Locke in Hinsicht auf die rechtliche Möglichkeit des Privateigenthums verursachte.

Die Erklärung des Eigenthums an äußeren Sachen aus der Anwendung eigener Kräfte auf dieselbe, und wenn die Arbeit auch nur in der Occupation bestände, oder die sogenannte Formationstheorie einiger unserer neuesten Naturrechtslehrer, ist beym ersten Blicke sehr scheinbar; aber doch nichts weniger als befriedigend. Denn es bleibt erstlich die Frage übrig: quo jure ich meine Kräfte auf ein Ding verwende, und das durch den Andern vom Gebrauche desselben ausschließe? Zweytens würden die Sachen bey Voraussetzung jener Theorie nur insofern eigenthümlich seyn und werden können, als sich die wirkliche Formation auf die Sache erstreckte. Einen Acker könte Jemand nur als sein betrachten, so weit er selbst ihn angebaut hätte; wie dieses Locke auch wirklich annahm. Wie ist aber hierbey die Erwerbung ganzer unbewohnter großer Länder zu erklären, welche eine Europäische Nation dadurch bewirkt, daß einzelne Schiffer das Wapen derselben, oder sonst ein Zeichen der Occupation in einer Gegend der Küste aufstellen? Eine jede andere Nation könte dieses Zeichen unberührt und unversehrt lassen; auch die Gegend, wo es steht, als Eigenthum eines frühern Occupanten betrachten; allein die ganze übrige Insel durch neue Formation sich zueignen. Gleichwohl würde jene Nation, deren Bürger die Insel zuerst entdeckten, diese spätere Occupation als widerrechtlich betrachten. Endlich die Formation könte doch nur Grund des Eigenthums an körperlichen Sachen werden, die unmittelbar auf diese Art erworben würden; hingegen nicht Grund des Eigenthums-

rechts aus Verträgen. Das letztere würde ein besonderes Princip erfodern, und muß doch mit jenem auf einem und demselben gemeinschaftlichen Principe beruhen, weil das Eigenthum aus Verträgen nicht mehr und nicht weniger Eigenthum ist, als das, was aus der Occupation oder Formation körperlicher Sachen entsteht. Diese Einwürfe, die sich gegen die Formationstheorie zur Begründung des Eigenthumsrechtes machen lassen, sind auch von Fichte nicht weggeräumt worden.

Zur Ehre Locke's muß ich hier besonders bemerken, daß er durch seine Lehre vom Eigenthumrechte auch der Vorgänger des Adam Smith in der Entwickelung der wahren Gründe des Nationalreichthums wurde. Angenommen auch, daß die Erde allen Menschen gemein ist; so ist es doch die Arbeit, welche den Individuen besondre Ansprüche auf einzelne Theile und Producte derselben, und ausschließlichen Gebrauch giebt. Es ist gar nichts auffallendes daher, fügt schon Locke hinzu, daß das Eigenthum an Arbeit das Eigenthum am Boden im Werthe übertreffen kann. Denn in der That ist es nur die Arbeit, welche die Verschiedenheit des Werthes der Dinge bestimt. Ein Acker mit Tobak oder Zuckerrohr bepflanzt, mit Weizen oder Gerste besäet, hat größern Werth, als ein unangebauter Acker; und genau besehen ist es vorzüglich die darauf gewandte Arbeit, welche diesen größern Werth bewirkt. Man kann sogar schlechthin alle Producte der Erde, die dem menschlichen Leben nützlich sind, für Wirkungen der Arbeit erklären. Denn wenn man bey den Dingen, die wir im gemeinen Leben brauchen, in Erwägung zieht, was wir davon der Natur, und

was

was der Arbeit verdanken; so zeigt sich, daß bey den meisten über Zwey Drittheile auf Rechnung der Arbeit zu setzen sind. Das einleuchtendste Beyspiel hiervon geben einige wilde Americanische Völkerschaften, die reich an Ländereyen, aber arm an allen Bequemlichkeiten des Lebens sind; obgleich die Natur ihnen eben so freygebig, wie anderen Nationen, die Materialien dazu gewährt hat, insbesondre einen fruchtbaren Boden, der im Ueberflusse Mittel der Nahrung, des Wohllebens und selbst der Schwelgerey hervorbringen würde, wenn man ihn dazu gehörig bearbeitete. Gegenwärtig da die Cultur des Bodens fehlt, haben die Wilden nicht den hundertsten Theil der Annehmlichkeiten des Lebens, welche die Europäer genießen; und das Oberhaupt eines zahlreichen Stammes der Wilden in einem großen und gesegneten Striche Landes, wohnt und nährt sich schlechter, ist armseliger gekleidet, als ein gemeiner Taglöhner in England. Es beweist dies auch zugleich, wie sehr eine zahlreiche Bevölkerung dem größern Umfange des Landgebiets eines Stats vorzuziehen sey; und daß ein Fürst, der durch weise Gesetze die Industrie seiner Unterthanen begünstigt, allemal mehr für den Flor des Stats sorgt, als wenn er zum Ruine jener bloß auf Erweiterung der Grenzen seines Reichs denkt.

Locke war freylich von dem Grundsatze ausgegangen, daß alle Menschen von Natur einander gleich sind. Inzwischen glaubte er doch, in Ansehung der Art der Gleichheit diesen Grundsatz wieder einschränken zu müssen; und hier verräth sich, daß er zwar die wahren Principien des Natur- und Statsrechts ahndete, aber doch noch nicht ganz mit ihnen im Klaren war. Alter, vorzügliche Ta-

lente, Kentnisse und Verdienste, vornehme Geburt oder Verbindungen, erwiesene Wohlthaten, können ein untergeordnetes Verhältniß der Achtung, Ehrfurcht, Dankbarkeit, gewisser Menschen bewirken, ohne daß darum die rechtliche Gleichheit unter den Menschen überhaupt wegfällt. Vornehmlich aber befinden sich Kinder nicht in dem völligen Stande der Gleichheit mit andern Menschen, wiewohl sie dazu gebohren sind. Die Eltern haben eine gewisse Herrschaft über die Kinder unmittelbar nach der Geburt dieser, und einige Jahre hernach; aber es ist eine temporäre Herrschaft, die nur so lange währt, bis mit dem zunehmenden Alter der Kinder ihre eigene Vernunft reift, und ihnen Selbstständigkeit giebt.

Auch das Princip des Elterlichen Rechts oder der väterlichen Gewalt wurde vom Locke schon sehr richtig bestimt, und die neuern Naturrechtslehrer hätten wohl gethan, wenn sie in dieser Materie seiner Bestimmung treu geblieben wären. Die väterliche Gewalt entspringt aus der Pflicht der Eltern, die Kinder zu erziehen, in einer Zeit, wo diese noch ihre Anlage zu einer vernünftig freyen Willkühr nicht äußern können; sie hört auf, sobald die Bedingung und der Grund derselben aufhören. So wie der Vater des Kindes, als erwachsener Mensch, dadurch frey ist, daß er das Gesetz der Vernunft zu erkennen, und ihm zu folgen vermag; so wird es das Kind dadurch nicht minder, wenn bey ihm derselbe Fall eintritt. Die Menschen wären demnach frey gebohren, indem sie vernünftig gebohren werden; nicht als ob sie gleich unmittelbar nach der Geburt die wirkliche Ausübung der Freyheit und der Vernunft hätten; sondern das Alter bringt jene mit sich, indem es diese mit sich bringt.

bringt. So können also natürliche Freyheit und Unterwürfigkeit der Kinder unter die Eltern recht gut zusammen bestehen.

Alle Freyheit des Menschen, nach seiner eigenen Willkühr zu handeln, stützt sich auf die Vernunft, die den Menschen ein Gesetz lehrt, das seine Thätigkeit regiert, und zugleich jene in ihre natürlichen und gerechten Schranken zurückweist. Die Vernunft kann aber niemals die Fürsorge der Eltern, welche sie für ihre Kinder haben müssen, in eine absolute willkührliche Herrschaft verwandeln. Jene Fürsorge reicht nicht weiter, als auf die nöthige Zucht, um dem Körper der Kinder eine solche Gesundheit und Stärke, und ihren Seelenfähigkeiten eine solche Kraft und richtige Aeußerung zu verschaffen, wie für die Kinder selbst, ihren körperlichen und geistigen Zustand, und ihr Verhältniß zu andern Menschen am angemessensten und nützlichsten ist. Wenn das Elterliche Verhältniß zu den Kindern aufgehört hat, und diese selbstständig geworden sind, so haben die Kinder gegen die Eltern keine größere Verbindlichkeit, als sie gegen alle andere Menschen haben. Es ist ganz etwas Anderes, zur Ehrerbietung, Dankbarkeit, Hülfsleistung gegen die Eltern verpflichtet zu seyn; als daß die Eltern berechtigt wären, absoluten Gehorsam und Unterwürfigkeit zu verlangen. Die Ehrerbietung ist ein Monarch auf dem Throne seiner Mutter schuldig; dies mindert gleichwohl seine Autorität nicht im geringsten, und unterwirft ihn noch weniger ihrer Regierung.

Daß indessen in manchen Staten des Alterthums, und noch itzt bey den Stämmen der Wilden, die väterliche Herrschaft sich in eine politische Despotie umwan-

wandelte, läßt sich leicht gerade aus den Gefühlen der Ehrerbietung und Dankbarkeit erklären, welche den Kindern theils durch die Erziehung eingepflanzt werden, theils natürlich in ihnen erwachen, und auch in reifern Jahren ihnen eigen bleiben. Die Kinder waren von ihrem ersten Daseyn an gewohnt mit stillschweigender und unvermeidlicher Einwilligung der Leitung des Vaters zu folgen; ihn zum Richter in ihren Streitigkeiten zu erwählen; und wer war geschickter auch, wenn sie das männliche Alter erreicht hatten, sie zu regieren? Die Beschränktheit des Eigenthums; die wenige Mannichfaltigkeit und Verwickelung der gesellschaftlichen Verhältnisse, konten keine große und schwer zu entscheidende Rechtshändel erzeugen; und wenn diese ja entstanden, wer hatte mehr Anspruch auf das Entscheidungsrecht und die Herrschaft, als eben der, durch dessen Fürsorge sie Alle erhalten und erzogen waren, und der sie Alle mit gleicher Zärtlichkeit liebte? Daß die ersten bürgerlichen Gesellschaften gar keinen Unterschied machten zwischen Minderjährigkeit und Volljährigkeit ist nicht zu verwundern. Denn auch die erwachsenen Individuen konten damals keine besonders wichtige Gründe haben, sich der väterlichen Gewalt zu entziehen. Die väterliche Regierung, unter welcher sie sich befanden, war mehr eine Beschützung ihrer Güter und Rechte, als eine Einschränkung derselben; und sie konten also nirgend den Frieden, die Freyheit, und ihr Vermögen mehr sichern, als unter der Obhut eines Vaters.

So wurden nach und nach unmerklich die natürlichen Familienväter auch die politischen Regenten; und da sie zuweilen lange lebten, und fähige würdige Erben durch verschiedene Generationen hinterließen;

so

so legte dies den Grund zu Erb- oder Wahlreichen unter verschiedenen Constitutionen und Bedingungen, je nachdem zufällige Umstände und Ereignisse auf die Form dieser einwirkten. Daraus inzwischen, daß die politische Gewalt der Regenten in manchen Staten der Geschichte nach aus der väterlichen Gewalt hervorgieng, folgt im geringsten nicht, daß das Recht der Regenten sich bloß auf die väterliche Gewalt über die Unterthanen stütze.

Nach der obigen Erörterung der Natur und Grenzen der väterlichen Gewalt, und ihres Verhältnisses zur politischen, berührt Locke kurz die Rechte einiger anderer Gesellschaften, die vor dem State gewöhnlich hergehn, wie der Ehe, der Gesellschaft zwischen Herrn und Knecht, und schreitet dann unmittelbar zur Entwickelung der Principien des allgemeinen Statsrechts fort, die den Hauptgegenstand seiner Untersuchung ausmachen.

Sobald sich eine Zahl von Menschen auf eine solche Art zu einer Gesellschaft vereinigt, daß jeder sein Recht zur Ausübung des Naturgesetzes, falls dasselbe von Andern übertreten würde, aufgiebt, und einer äußeren öffentlichen Gewalt überträgt; so entsteht eine politische oder bürgerliche Gesellschaft. Dies ist aber alsdenn der Fall, wenn ein Volk aus dem Stande der Natur heraustritt, und sich einer Regierung unterwirft, oder wenn Menschen sich an eine schon bestehende Statsverfassung unter einer bestimten Regierung anschließen. Denn hierdurch autorisiren die Individuen die Gesellschaft, oder was damit einerley ist, den gesetzgebenden Theil derselben, für sie solche Gesetze zu geben, wie die öffentliche Wohlfarth der Gesellschaft erfodern möchte, und sie verpflich-

pflichten sich zugleich den schuldigen Beystand zu leisten, um diese Gesetze, als ob es ihre eigenen wären, zu realisiren. Der Stat also hat das Eigenthümliche und Auszeichnende, daß in ihm ein Richter ist, der alle Streitigkeiten untersucht und entscheidet, alle Beleidigung und Ungerechtigkeiten verhindert, oder Entschädigung derselben erzwingt. Wo eine Gesellschaft von Menschen existirt, die eine solche richterliche Gewalt nicht unter sich eingeführt und anerkannt haben, da existirt auch kein Stat; sondern diese leben noch immer in einem, wiewohl geselligen, Naturstande.

Locke zog aus dieser seiner Bestimmung des eigenthümlichen und unterscheidenden Charakters der bürgerlichen Gesellschaft, daß die absolute Monarchie, obgleich Einige sie für die einzig gültige und rechtmäßige Statsverfassung gehalten haben und noch halten, im eigentlichsten Verstande mit der bürgerlichen Gesellschaft unverträglich, und also überhaupt keine Statsform sey. Denn da der Zweck des Stats ist, allen Inconvenienzen des Naturstandes abzuhelfen und sie zu verhüten, die daraus entspringen, daß Jeder Richter in seiner eigenen Sache ist; und jener Zweck nur erreicht werden kann durch Anordnung einer öffentlichen Obrigkeit, an die sich Jedermann wenden mag, um sich bey Streitigkeiten und Beleidigungen, Recht, Sicherheit und Entschädigung zu verschaffen, und deren Entscheidungen auch jeder Gehorsam leisten muß; so ist eine sogenante Statsverfassung, in welcher es Personen giebt, die unter keiner Obrigkeit stehn, an welche bey mit ihnen sich ereignenden Streitigkeiten appellirt werden kann des Rechts oder der Genugthuung wegen, vom Naturstande gar nicht verschieden. Jeder absolute Regent

gent aber befindet sich im Naturstande im Verhältnisse zu denen, welche unter seiner Botmäßigkeit stehen. Denn weil er die gesetzgebende und ausübende Gewalt in seiner Person vereinigt; so existirt für ihn kein Richter, der unparteyisch über durch den Regenten etwa erlittene Ungerechtigkeiten entscheiden, und die Entscheidung realisiren könte. Mag ein solcher Regent Czaar, oder Großherr heißen; er befindet sich mit seinen Unterthanen in eben dem Naturstande, in welchem er sich mit dem ganzen übrigen Menschengeschlechte befindet.

Wer glaubt, daß absolute Gewalt das Blut der Menschen reinigt, und die Verderbtheit der menschlichen Natur verbessert, darf nur die politische Geschichte jedes Zeitalters studiren, um sich vom Gegentheile zu überzeugen. Der Mensch, welcher ungerecht und frevelhaft in den Wäldern von America gewesen seyn würde, würde wahrscheinlich nicht viel besser auf einem Throne seyn, wo noch dazu vielleicht Gelehrsamkeit und Religion benutzt würden, um Alles zu rechtfertigen, was er gegen seine Unterthanen etwa verüben möchte. Freylich können sich in absoluten Monarchieen sowohl, als in allen anderen Staatsverfassungen, die Individuen auf die Gesetze berufen, und auf die Obrigkeit, um Ungerechtigkeiten zu verhindern oder zu entschädigen, die sie einander selbst als Unterthanen zufügen mögen. Dies hält Jedermann für so nothwendig, daß er denjenigen für einen Feind der bürgerlichen Gesellschaft und des Menschengeschlechts erklärt, der auf die Vernichtung dieser Justiz ausgeht. Allein ob diese Uebung und Verwaltung der Justiz auf Seiten der Regenten in einem wahren Patriotismus, in einer echten Menschenliebe,

ihren

ihren Grund habe, ist sehr zu bezweifeln. Es ist natürlich, daß, wer seine eigene Gewalt und Größe, überhaupt seinen Vortheil liebt, auch solche Wesen an ihrer gegenseitigen Verletzung und Zerstörung zu verhindern sucht, die zu seinem Vergnügen und Nutzen arbeiten. Das thut der Oberherr derselben indessen gar nicht aus Liebe zu ihnen, sondern lediglich aus Eigennützigkeit. Man frage nur einmal in einem absolut monarchischen State: Was für eine Sicherheit in demselben gegen gewaltthätige Unterdrückung durch den Despoten die Unterthanen haben? Kaum werden der Despot und seine Räthe die Frage ertragen können. Sie werden sofort antworten ohne Bedenken: Es verdiene Todesstrafe, auch nur nach Mitteln der Sicherheit gegen den Monarchen zu fragen. Zwischen Unterthanen und Unterthanen, wenn den sie einräumen, müssen Gesetze und Richter entscheiden, um gegenseitig unter ihnen den Frieden und die öffentliche Sicherheit zu erhalten; aber der Regent ist absolut, und über alle Einschränkung erhaben. Sofern er unumschränkt ist, kann er Unrecht thun, und wenn er es thut, so wird das Unrecht zum Rechte. Sich hiergegen empören zu wollen, gilt gleich für Aufruhr. Wenn man nun bedenkt, daß Menschen den Naturstand verlassen; daß sie sich Alle, Einen Einzigen, ausgenommen, der Herrschaft des Gesetzes unterwerfen sollen; daß jener Einzige gleichwohl alle Freyheit des Naturstandes behält, noch dazu durch die größere Gewalt, die ihm seine Regentschaft gewährt, und durch die gänzliche Straflosigkeit wegen jedes begangenen Frevels, verstärkt; so erscheint die Anordnung der absoluten Monarchie ohngefähr eben so albern, als wenn die Menschen Anstalten machten, sich gegen wilde Katzen, und

und Füchse zu verwahren; aber damit zufrieden wären, oder gar es für ein Mittel der Sicherheit hielten, von Löwen gefressen zu werden.

Wie sehr aber auch niederträchtige Fürstenschmeichler den Verstand des Volks blenden und täuschen mögen; so können sie doch niemals das Gefühl desselben wegvernünsteln. Sobald der große Haufe bemerkt, daß ein Regent sich über die Schranken der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher er sich mit jenem befindet, ganz wegsetzt; daß es gegen jede noch so schreyende Ungerechtigkeit, die er verübt, keine Appellation an einen höhern Richter giebt; so geräth er leicht auf den Gedanken, daß er mit einem solchen Regenten nur im Naturstande sey; und er wird Sorge tragen, bey jeder Veranlassung, die sich darbietet, jene Sicherheit in der bürgerlichen Gesellschaft zu erlangen, zu welcher diese ursprünglich errichtet wurde, und um deren willen jedes Individuum sich an sie anschloß. Es kann allerdings ein guter und vortrefflicher Mann durch seine Tugenden und Verdienste ein solches Ansehn im Volke gewinnen, daß man gleichsam durch stillschweigende Einwilligung ihm die höchste Gewalt übergiebt, ohne irgend eine andere Gewährleistung gegen den Misbrauch derselben zu haben, als seine bekannte Rechtschaffenheit und Weisheit. Wenn aber das Volk die Erfahrung macht, daß es unter der Regierung der Nachfolger des Despoten, die weder die Einsicht noch die Tugenden dieses haben, schlecht fährt; daß seine erlaubte persönliche Freyheit, der Genuß seines Eigenthums, nicht gesichert sind, (da die Statsverfassung doch vernünftigerweise keinen andern Endzweck, als die Sicherung derselben, haben kann); so wird es nicht eher

ruhen, und nicht eher wirklich glauben, in einer bürgerlichen Gesellschaft zu seyn, als bis die gesetzgebende Macht unter mehr Personen vertheilt ist, mag man den Inbegriff derselben Senat, Parliament, nennen, oder wie man sonst will. In einer wahren bürgerlichen Gesellschaft muß der Gemeinste, wie der Vornehmste, vor dem Gesetze gleich seyn; Keiner muß sich demselben, wenn es einmal gegeben ist, durch seine individuelle Autorität entziehen können. Sobald er das thun kann, ist er nicht mehr Mitglied des Stats, sondern im Naturstande.

Ueber die Möglichkeit des rechtlichen Ursprungs bürgerlicher Verfassungen macht Locke äußerst wichtige Bemerkungen. Wenn irgend eine Zahl von Menschen durch die Einwilligung jedes Individuums ein Gemeinwesen (community) gebildet hat; so hat sie dieses Gemeinwesen zu Einem Körper erhoben, mit dem Rechte als Ein Körper zu handeln, d. i. nach dem Willen und der Entscheidung der Majorität. Denn da Alles, was das Gemeinwesen thut, nur durch die Uebereinstimmung der Individuen geschehen kann; der ganze (politische) Körper aber doch nothwendig auf eine gewisse Weise handeln muß; so kann er nicht anders handeln, als wie die größere Kraft ihn bestimmt, d. i. nach dem Willen der Majorität. Will man das nicht einräumen, so ist gar keine Wirksamkeit eines Gemeinwesens, als politischen Körpers, möglich, oder es ist überhaupt kein Stat möglich. Was folglich die Majorität beschließt, dem muß jedes Individuum Folge leisten, auch wenn es für seine Person mit dem Beschlusse unzufrieden wäre. Dies ist conditio sine qua non jeder bürgerlichen Verfassung.

Locke

Locke führt selbst zwey Einwürfe gegen seine obige Theorie von der Begründung eines States und einer Verfassung desselben an: 1) Die Geschichte liefert kein Beyspiel einer Gesellschaft unabhängiger Menschen, die zusammen gekommen wären, und auf die angezeigte Art einen Stat errichtet hätten; 2) Es ist auch rechtlich unmöglich, daß die Menschen so verfahren könten, weil alle Menschen in einem bestimten State gebohren werden, welchem sie sich unterwerfen müssen, und also gar nicht die Freyheit haben, einen neuen zu errichten.

Auf den ersten Einwurf antwortet Locke: Es ist gar nicht zu verwundern, daß die Geschichte so wenig Beyspiele von Menschen zeigt, die in einem eigentlichen Naturstande zusammen lebten. Die mit diesem Zustande unvermeidlich verbundenen Beschwerden und Gefahren, der natürliche Trieb zur Geselligkeit, läßt sie bald, wenn auch noch so unvollkommen, eine Art von Statsverbindung schließen, weil ohne diese die Gesellschaft in Einer Gegend gar nicht lange bestehen könte. Gesetzt aber auch, daß wir gar keine historische Spuren von einem wirklichen Naturstande der Menschen anträfen; so würde doch hieraus noch nicht fließen, daß nie ein Naturstand wirklich existirte. Die Individuen der Armeen des Salmanasser und Xerxes waren zuverlässig einmal Kinder, obgleich die Geschichte nichts von ihrer Kindheit erzählt, sondern ihrer erst erwähnt, da sie Männer und Krieger geworden waren. Indessen kommen doch auch in der Geschichte Beyspiele eines wirklichen Naturstandes vor. Man müsse sehr geneigt seyn, meynt Locke, evidente Thatsachen zu leugnen, wenn man nicht annehmen wolle, daß die Staten von Rom und Venedig

ihren Ursprung einer Vereinigung freyer und unabhängiger Männer verdankten, die vorher gegenseitig keine Oberherrschaft anerkannten. Nach Joseph Acosta ist in manchen Gegenden America's gar keine bürgerliche Verfassung zu finden. Die Bewohner von Peru, meldet dieser, hatten lange Zeit hindurch weder Könige, noch überhaupt eine Statsverfassung: sie lebten Hordenweise, wie noch gegenwärtig mehrere Völkerschaften der Wilden in Florida, in Brasilien, thun. Diese haben keine Könige; sondern wenn die Umstände in Krieges- oder Friedenszeiten es mit sich bringen, wählen sie sich Häupter oder Anführer nach freyer Willkühr. Sey dem aber auch, wie ihm wolle, so ist ausgemacht, daß die Menschen ursprünglich frey sind; daß alle Statsverfassungen, die friedlich entstanden, die Einwilligung des Volks zur Grundlage hatten; und das oben angegebene Princip des Statsrechts läßt sich daher gar nicht bezweifeln. Freylich findet man in der Geschichte die meisten älteren Statsverfassungen despotisch; dies läßt sich aber aus andern Gründen erklären, und ist zum Theile bereits erklärt worden, ohne daß dadurch die vor der Vernunft allein gültigen Principien des Statsrechts umgestoßen würden.

Dem zweyten Einwurfe, daß, da alle Menschen unter einer bestimten Statsverfassung gebohren werden, alle Freyheit derselben sich zu einer neuen zu vereinigen, wegfalle, setzt Locke die Frage entgegen: Wie denn so mancherley rechtmäßige Statsverfassungen in die Welt gekommen seyen? Kann Jemand irgend einen Menschen in irgend einem Zeitalter aufzeigen, der frey war, um eine rechtmäßige Monarchie anzufangen; so kann man ihm dagegen zehn andere

freye

freye Männer zeigen, die eben so frey waren, eine neue Statsverfassung in der monarchischen oder einer andern Form zu begründen. Giebt es einen einzigen Menschen, der unter der Herrschaft eines Andern gebohren die Freyheit oder das Recht haben kann, Andern in einem von jenem verschiedenen Reiche zu gebieten; so kann auch Jeder, der unter der Herrschaft eines Andern gebohren ist, eben so frey, und in verschiedenen Staten Regent und Unterthan zugleich seyn. Nach dem eigenen Principe jener Politiker sind also entweder alle Menschen frey gebohren; oder es giebt nur einen einzigen rechtmäßigen Regenten, einen einzigen rechtmäßigen Stat. Dann würde man aber doch jene Politiker bitten dürfen, diesen Regenten oder Stat zu nennen; und wenn sie ihn genannt hätten, setzt Locke spottend hinzu, würden ihm ohne Zweifel alle Menschen Gehorsam leisten.

Man braucht sich aber nicht einmal dieses Raisonnements zu bedienen, um den obigen Einwurf zu widerlegen. Es ist offenbar aus der Geschichte der Menschheit, daß die Menschen niemals eine Unterwürfigkeit unter Andere angenommen haben, in welcher sie gebohren seyen; sondern daß sie dieselbe immer für sich und ihre Erben auf freye Einwilligung gründeten. Die Beyspiele sind sowohl in der heiligen als in der profanen Geschichte äußerst zahlreich, daß Menschen der Obrigkeit, unter deren Regierung sie gebohren waren, den Gehorsam entzogen, und neue Verfassungen in anderen Gegenden der Erde errichteten; woraus die Menge der kleinen Staten in den ersten Zeiten der Völkergeschichte entstand, die sich immer vervielfältigte, so lange Raum genug war,

bis die stärkern oder glücklichern die schwächern unterjochten, und späterhin die großen Reiche wiederum zertrümmert wurden, und in kleinere zerfielen. Diese Thatsachen widerstreiten doch der obigen Behauptung geradezu. Wäre sie gegründet, so hätte es nur Eine Universalmonarchie in der Welt geben müssen, und diese existirte noch.

Diejenigen, welche die Menschen, weil sie in einem bestimten State gebohren sind, zu natürlichen Unterthanen desselben machen, haben keinen andern Grund für sich, als daß die Väter und Vorfahren jener ihre natürliche Freyheit aufgegeben, und dadurch sich und ihre Nachkommen auf ewig jenem State unterworfen hätten. Dieser Grund ist aber gänzlich falsch. Was Jeder für sich verspricht, ist er verbindlich zu leisten; allein er kann nicht durch irgend einen Vertrag seine Kinder, oder seine Nachkommenschaft binden. Denn wenn der Sohn erwachsen ist, ist er eben so frey, wie der Vater; und dieser kann also die Freyheit Jenes eben so wenig in einem Vertrage veräußern, wie die Freyheit irgend eines Andern. Er mag wohl solche Bedingungen mit dem Eigenthume an Ländereyen verknüpfen, das er unter einer gewissen Regierung besitzt, wodurch der Sohn genöthigt wird, sich dieser ebenfalls zu unterwerfen, wenn er die Besitzungen seines Vaters erben will; denn die Ländereyen gehörten dem Vater, und dieser konte darüber schalten, wie er wollte.

Dieser letzte Umstand hat zu den herrschenden Irrthümern in dieser Materie Gelegenheit gegeben. Kein Staat erlaubt, oder darf erlauben, wenn er bestehen will, daß sein Landgebiet zerstückelt werde. Niemand darf also liegende Gründe in demselben zum Eigenthume

thum haben, der nicht zugleich Bürger desselben wird; und so kann der Sohn die Güter des Vaters nur unter denselben Bedingungen erben, unter welchen sie der Vater im State besaß. Dieser muß sich also der Regierung unterwerfen, unter welcher er gebohren ist. Da nun hier die Einwilligung auch der freyen Menschen, die in einem bestimten State gebohren wurden, durch welche sie wirkliche Mitglieder dieses States werden, von jedem nach und nach besonders gegeben wird, so wie jeder volljährig wird; so nimt das Volk davon nicht mehr Notiz, und wähnt, daß sie überall nicht gegeben werde, oder nicht nothwendig sey. Daher denn der falsche Satz: Alle Menschen werden als Unterthanen gebohren.

Es ist merkwürdig, daß selbst die Regierungen keinesweges die Menschen, die in ihren Statsgebieten gebohren werden, als gebohrne Unterthanen betrachten, (die Regierungen ausgenommen, an welche Locke nicht gedacht zu haben scheint, bey denen Leibeigenschaft eingeführt ist). Wenn ein Englischer Unterthan mit einer Engländerin in Frankreich ein Kind erzeugt: wessen Unterthan ist dieses? Nicht des Königs von England; denn es muß erst besondre Erlaubniß haben, um die Rechte und Privilegien Englischer Unterthanen genießen zu können. Aber auch nicht des Königs von Frankreich; denn der Engländer kann mit seiner Familie Frankreich verlassen, und das Kind erziehen, wo er will. Niemand gilt für einen Verräther oder Ueberläufer, wenn er ein Land verließ, und selbst im Kriege gegen dasselbe focht, bloß darum, weil er in demselben gebohren ist. Er ist unter seines Vaters Aufsicht, bis er das Alter der Reife erlangt hat; alsdenn ist er ein freyer Mann, und kann sich

in einen Staat begeben, in welchen er will, falls es glaubt in der Fremde besser sein Glück zu machen, als in seinem Vaterlande.

Aber, könte man fragen, wenn der Mensch im Naturstande frey, und unbeschränkter Herr seiner Person und seines Eigenthums ist; warum giebt er diese seine Freyheit auf, und unterwirft sich einer fremden Gewalt? — Die Antwort ist leicht. Der Mensch ist allerdings im Naturstande frey, und hat die mit diesem seinem Charakter verbundenen Rechte; aber der Genuß derselben ist sehr ungewiß, und stets den Angriffen und Beeinträchtigungen Anderer ausgesetzt. Da jeder Naturmensch eben so gut ein König ist, wie er; jeder den Andern gleich ist; und die meisten nicht sehr auf Billigkeit und Gerechtigkeit achten; so ist für das Individuum hier gar keine Sicherheit der Rechte überhaupt zu hoffen. Dadurch wird auch der Mensch sehr bald geneigt, den Naturstand zu verlassen, der, obgleich ein Stand der Freyheit, doch unaufhörlich mit Gefahren droht. Er verbindet sich also mit Andern, die eben so geneigt sind, wie er, ihr Leben und ihr Eigenthum durch vereinigte Kraft zu beschützen.

Zur Erhaltung und Beschützung des Eigenthums gebricht es im Naturstande an mancherley Erfoderniſſen. Es gebricht erstlich an einem bestimmen und allgemein bekanten Gesetze über Recht und Unrecht, und zur Entscheidung der Streitigkeiten. Das Naturgesetz ist freylich allen vernünftigen Menschen einleuchtend und verständlich; aber die Menschen werden durch ihren Egoismus geblendet, oder entwickeln sich das Naturgesetz nicht zur Deutlichkeit im Bewußtseyn, halten es also auch in Fällen, wo sie selbst interessirt sind, nicht für verbindlich. Im Naturstande

fehlt

sicht so ferner an einem anerkannten und unparteyischen Richter, mit Gewalt und Autorität versehen, um die Streitigkeiten der Individuen dem Gesetze gemäß zu entscheiden. Denn hier ist jeder sein eigener Gesetzgeber und Richter, und bey der natürlichen Parteylichkeit, Leidenschaft und Rachsucht der Menschen wird er leicht bey der Beurtheilung und Ausübung seines Rechts über die Grenzen hinaus getrieben; so wie auch wohl Mancher zu gleichgültig und nachlässig in Behauptung seines eigenen Rechts, und der Rechte seiner Nachbaren ist. Endlich vermissen die Individuen im Naturstande auch die nöthige Macht, um ihre Rechte, wenn die Widersetzlichkeit und Gewaltthätigkeit des Ungerechten es mit sich bringt, allenfalls mit Zwang zu behaupten. Wer den Andern zu beleidigen vermag, wird oft auch im Stande seyn, die Beleidigung mit Gewalt durchzusetzen; und die Bestrafung des Beleidigers ist nicht nur schwer, sondern wird auch nicht selten für diejenigen, welche sie etwa versuchen, gefährlich. Hierin sind denn auch die Gründe zu suchen, warum man so selten selbst kleinere Gesellschaften von Menschen antrifft, die nicht in einer Art von Stat lebten.

Um jene politische Bedürfnisse, welche der Naturstand nothwendig zurückläßt, zu befriedigen, giebt jedes Individuum im State die unbedingte Freyheit, zu seiner eigenen Erhaltung und zur Erhaltung der Nachbaren zu thun, was er gut findet, oder das Recht der Selbsthülfe auf. Er überläßt die Sorge für die Sicherheit der Person und des Eigenthums einem objectiven Gesetze. Jeder giebt ferner im State sein individuelles Strafrecht auf, und benutzt vielmehr die Kräfte und Hülfsmittel, welche er besitzt, zur

Unterstützung der ausübenden Gewalt des States. Denn da er auch der Arbeit, dem Beystande, und der Gesellschaft seiner Mitbürger manche Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten verdankt, und sich Schutz durch die Macht der Gesellschaft im Ganzen; so ist es nothwendig und gerecht, daß er auch selbst von seinen Kräften und Gütern anwende, und zum Gedeihen und zur Sicherheit der Gesellschaft so viel beytrage, wie er kann, da die Uebrigen im Verhältnisse zu ihm dasselbe thun.

Locke entwickelte hierauf seine Idee von der inneren Einrichtung einer Statsverfassung, wie er selbst sie für die zweckmäßigste hielt. Das erste Fundamentalgesetz jedes Stats muß die Errichtung und Begründung der gesetzgebenden Gewalt betreffen; denn diese dient zur Erhaltung sowohl der Gesellschaft im Ganzen, als jedes Individuum's in derselben. Sie muß die höchste im State seyn, und kein Mitglied der Gesellschaft darf sich ihr entziehen können.

Die gesetzgebende Gewalt kann inzwischen niemals unumschränkt willkührlich über das Leben und die Güter der Individuen schalten. Denn da sie bloß auf der vereinigten Gewalt jedes Mitglieds der Gesellschaft beruht, welche einem Senate, oder einer Person, die den Gesetzgeber ausmacht, übertragen ist; da ferner die Individuen den gesetzgebenden Personen keine größere Rechte übertragen können, als sie selbst im Naturstande hatten; so kann auch die gesetzgebende Gewalt nie das Recht bekommen, über das Leben und die Güter der Bürger unbedingt zu disponiren. Ueberhaupt alle Gesetze, welche sie für die Handlungen der Bürger aufstellt, müssen dem Naturgesetze, das bloß eine Erklärung des göttlichen Willens

lens ist, entsprechen, und zum mindesten ihm nicht zuwider laufen.

Zweytens: Die gesetzgebende Gewalt darf sich nicht anmaaßen, ihre Macht jedesmal nach zufälliger Willkühr zu äußern; sondern sie ist verbunden, eine regelmäßige Justiz zu verwalten, und die Rechte der Unterthanen nach vorher bekantgemachten bestimten Gesetzen, und durch bekante autorisirte Richter zu entscheiden. Daß die Unterthanen sich selbst und ihr Vermögen einer willkührlich richtenden Obrigkeit Preis gegeben haben sollten, ist ganz undenkbar. Sie hätten sich hierdurch in einen ungleich schlimmern Zustand versetzt, als der Stand der Natur war, wo doch noch ein Jeder seine Rechte und Freyheit für sich vertheidigen durfte; anstatt daß Jeder in jenem Falle seine Waffen dem Gesetzgeber ausgeliefert hätte, damit dieser sie ganz nach seinem Belieben tyranniſiren könte. Was also auch der Stat für eine Verfassung haben mag, der Regent darf doch nie anders, als nach promulgirten und von den Unterthanen angenommenen Gesetzen handeln.

Drittens: Die höchste Gewalt darf niemals einem Bürger ohne seine Einwilligung einen Theil seines Eigenthums nehmen. Denn die sichere Erwerbung und Erhaltung des Eigenthums ist eben der Zweck, wozu die Menschen in eine Statsverbindung treten; daß sie also das Eigenthum durch den Stat verlören, steht mit dem Zwecke des Stats im directen Widerstreite. Darf irgend ein anderes Mitglied im State, oder auch der Regent, den Unterthanen ohne ihren Willen Etwas von ihrem Eigenthume nehmen; so ist dies so gut, als ob die Unterthanen gar kein Eigenthum hätten. Dies ist nun nicht sehr zu fürch-

ten

ten in Verfassungen, wo die gesetzgebende Macht ganz oder zum Theile in den Händen eines Senats ist, dessen Mitglieder veränderlich sind, so daß sie nach Auflösung des Senats wieder Unterthanen werden, die mit den übrigen gleiche Rechte und Verbindlichkeiten haben. Hingegen in Verfassungen, wo die gesetzgebende Gewalt in den Händen eines immerwährenden Senats, oder eines Einzigen, wie in der Monarchie, ist, da ist immer Gefahr, daß die regierenden Personen sich ein besonderes Interesse anmaaßen, von dem des Volks verschieden, und also geneigt werden, ihre eigene Macht und ihren Reichthum durch Auflagen auf das Volk zu vergrößern. Hat ein Regent unbedingt das Recht der Auflagen, so mögen die Gesetze ursprünglich noch so gut seyn; die Unterthanen sind nie sicher, daß sie erhalten oder respectirt werden. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß die Regierung eines Stats nicht ohne große Kosten verwaltet werden kann; und daher muß Jeder, welcher den Schutz des Stats genießt, auch nach Maaßgabe seines Vermögens dazu beytragen. Aber es muß nie ohne Bewilligung der Majorität des Volks oder seiner Repräsentanten geschehen. Ein Regent, der nach dem Rechte strebt, willkührlich Auflagen zu machen, ohne Einwilligung des Volks, greift das Grundgesetz des Eigenthumsrechts der Bürger an, und vereitelt den Zweck des Stats.

Viertens: Die höchste Gewalt darf das Recht der Gesetzgebung nie auf Andere übertragen. Es ist bloß ein vom Volke anvertrautes Recht, und das Volk kann auch allein über die Personen entscheiden, welche es ausüben sollen. Gesetzt auch, daß die höchste Gewalt jenes Recht einem Andern z. B. einem auswärtigen

Für-

Fürsten, einräumte, würde das Volk gar keine Verbindlichkeit haben, den Gesetzen desselben Gehorsam zu leisten.

Außer der gesetzgebenden Gewalt ist auch die ausübende für den Stat nothwendig. Jene braucht nicht immer wirksam zu seyn, da die Gesetze, die etwa erfoderlich sind, in einer bestimten Zeit gegeben werden können, und dann zunächst nichts weiter für jene zu thun übrig ist. Auch darf jene nicht in denselben Personen mit dieser verbunden seyn. Es ist eine zu große Versuchung für die menschliche Schwachheit, wenn dieselben Personen zugleich die Gewalt haben, die von ihnen gegebenen Gesetze zu realisiren oder nicht. Da sie sich selbst immer von der Verbindlichkeit des Gehorsams gegen die Gesetze ausnehmen können; so sehen sie leicht sowohl bey den Gesetzen selbst, welche sie geben, als bey der Art ihrer Ausübung, auf ihren eigenen Vortheil, und sondern ihr Privatinteresse von dem Interesse des Volks ab, was dem Zwecke des Stats zuwider läuft. Die gesetzgebende Gewalt muß also in den Händen solcher Personen seyn, die nachher, wenn die Gesetze gegeben sind, selbst unter diesen stehn, und sich ihnen auf keine Weise entziehen können.

Von der ausübenden Gewalt in Beziehung auf die Realisirung der Gesetze unterscheidet Locke noch eine von ihm sogenannte föderative, die eigentlich das ist, was im neuern Statsrecht die äußere Hoheit des Stats zu heißen pflegt. Von dem Rechte der Verträge und Bündnisse mit auswärtigen Völkern ist der Namen der föderativen Gewalt entlehnt, wiewohl dies Recht doch nur ein Theil der äußern Hoheit überhaupt ist.

Obgleich

Obgleich die ausübende und föderative Gewalt des Stats an sich selbst wesentlich verschieden sind, indem jene sich nur auf die Verwaltung der innern Gesetze für die Bürger bezieht, diese auf die Sicherheit und den Vortheil des Stats im auswärtigen Verhältnisse achtet; so sind doch beyde meistens mit einander verbunden. Die gute oder schlechte Ausübung der föderativen Gewalt ist zwar für die Wohlfarth des ganzen Stats von der größten Wichtigkeit; aber sie kann weit weniger durch vorhergehende, bestimte, positive Gesetze geleitet werden, als die ausübende Gewalt; und daher müssen die Bürger nothwendigerweise die Anwendung jener der Klugheit und Weisheit derer anheimstellen, welchen sie für das öffentliche Beste übergeben ist. Die Trennung beyder Gewalten, der ausübenden und der föderativen, ist auch nicht wohl möglich, und wenn sie möglich wäre, so ist sie nicht rathsam. Denn da beyde zu ihrer Ausübung die Macht der Gesellschaft erfodern, so ist es fast unthunlich, daß sie auf verschiedenen, einander nicht untergeordneten, Personen beruhen könten. Die Macht der Gesellschaft würde alsdenn unter verschiedenen Befehlen stehen, und da diese zuweilen einander widerstreiten könten, so würde dies nur zu Unordnungen und wohl gar zu Unfällen im State Gelegenheit geben, besonders bey Kriegen mit auswärtigen Feinden.

Freylich muß in einer wohlgeordneten Statsverfassung eine höchste Gewalt seyn, welche gesetzgebend ist, und welcher alle übrigen unterworfen sind und seyn müssen. Aber da die gesetzgebende Gewalt bloß eine gewissen Personen anvertraute Gewalt (fiduciary power) ist, die nur für besondere Zwecke wirkt; so behält doch das Volk insofern die höchste

Gewalt,

Gewalt, daß es eine bestimte gesetzgebende ändern oder aufheben kann, sobald sich die Depositare derselben des in sie gesetzten Vertrauens unwürdig machen. Denn jede zu einem bestimten Zwecke anvertraute Gewalt wird durch eben diesen Zweck bedingt; und sobald derselbe offenbar vernachlässigt oder ihm entgegengearbeitet wird, ist das Vertrauen verwirkt; die Gewalt fällt wieder an diejenigen zurück, welche sie ertheilten, und welche sie nunmehro anderen Personen übertragen können, bey denen sie sicherer in Ansehung der Erreichung des Zweckes zu seyn glauben. Auf diese Art bleibt dem Volke immer eine höchste Gewalt, sich den Versuchen Jedermanns zu widersetzen oder davor zu sichern, die gegen die Freyheit und das Eigenthum jenes gerichtet seyn möchten; sollten auch die Gesetzgeber selbst thöricht oder verderbt genug seyn, dergleichen Versuche zu unternehmen. Weder das Individuum, noch auch die Gesellschaft darf die Selbsterhaltung, und folglich auch die Mittel dazu, dem absoluten Willen und der unbeschränkten Herrschaft eines Andern aufopfern; und sollte irgend ein Mensch oder eine Faction es darauf anlegen, jene in einen solchen sklavischen Zustand zu versetzen; so werden jene immer ein Recht haben, dasjenige zu behaupten, dessen sie sich nicht entäußern dürfen, und sich gegen die Tyrannen zu empören, welche den Zweck des States, die Selbsterhaltung der Bürger, zu vernichten trachten. In diesem Sinne also kann man sagen, daß ein Volk ewig Souverain bleibt, es mag in einer Statsverfassung gedacht werden, in welcher es wolle; denn in der Wirklichkeit kann sich diese Volkssouverainetät nicht äußern, als bis vorher die bestehende Statsverfassung aufgelöst ist.

Bey dieser Einschränkung, welche Locke der behaupteten Volkssouverainetät giebt, ist, wie es scheint, von der Voraussetzung derselben nichts zu fürchten. Er nimt an, daß, so lange eine Statsverfassung besteht, die gesetzgebende Gewalt die erste und höchste sey, hier also die Volkssouverainetät sich niemals äußern könne. Denn unter keiner andern Bedingung ist eine gesetzgebende Gewalt, d. i. ein wirklicher Stat selbst möglich. Wenn in einem State die gesetzgebende Gewalt nicht immerwährend ist, sondern nur in unterbrochenen Zeitperioden sich wirksam beweist; dagegen die ausübende Gewalt auf einer einzelnen Person ruhen kann, die auch einen Antheil an der gesetzgebenden hat; so kann man diese Person in einem gewissen Verstande den Regenten nennen; nicht sofern er die eigentliche höchste Gewalt hat, die in der Gesetzgebung besteht; sondern sofern er die Gesetze des Stats im Innern ausübt, und die Regierung desselben in Beziehung auf die auswärtigen Verhältnisse verwaltet. Alle niedere Obrigkeiten werden alsdenn von ihm ernannt, hangen von seinen Befehlen ab, und sind ihm verantwortlich. Der Eid jedoch, welchen die niederen Obrigkeiten und auch die Unterthanen ihm als Inhaber der ausübenden Gewalt leisten, ist zwar ein Eid der Treue; aber er bezieht sich nicht auf den Regenten als Gesetzgeber; denn das unbedingte Recht der Gesetzgebung hat dieser nicht. Wenn auch Eine Person die ausübende Gewalt besitzt, und Theil an der gesetzgebenden hat, so ist sie doch offenbar der letzteren überhaupt genommen unterworfen, und kann von dieser nach Belieben abgesetzt oder verändert werden. Die höchste ausübende Gewalt ist also keinesweges von der Subordination ausgenommen.

Die

Die gesetzgebende Gewalt braucht nicht immer, wie bereits oben erinnert worden ist, in Wirksamkeit zu seyn; aber für die ausübende und föderative ist dieses durchaus nothwendig. Nun könte man fragen: Wenn die ausübende Gewalt im Besitze der Macht des States ist: könte sie diese nicht anwenden, die Zusammenkunft und Thätigkeit der Gesetzgeber zu verhindern, und sich dadurch der Despotie bemächtigen? Locke antwortet: Sollte dies geschehen, so entsteht zwischen dem Regenten (der ausübenden Gewalt) und dem Volke der Zustand des Krieges, und dies hat ein Recht, die Gesetzgeber mit Zwang bey ihren Functionen zu schützen, und die Personen, welche die ausübende Gewalt bisher in Händen hatten, ihrer Würde zu entsetzen. Selbst wenn das Recht, den gesetzgebenden Senat zu versammeln oder zu entlassen, dem ausübenden Regenten zusteht, hat dieser deßhalb keine Superiorität über die gesetzgebende Gewalt; sondern das Volk hat nur das Vertrauen in ihn gesetzt, daß er jene zur Hülfe aufrufen werde, wenn die Ungewißheit und Veränderlichkeit menschlicher Angelegenheiten die gewöhnlich geltenden festen Gesetze und Regeln unzulänglich macht. Die Stifter der Statsverfassung konten mit aller ihrer Klugheit doch den zufälligen Lauf der Begebenheiten und Ereignisse nie so vorhersehen, daß sie bestimte Perioden für die Versammlung der Gesetzgeber hätten anordnen können, oder daß ihre etwanige Anordnung den Bedürfnissen des Stats völlig entsprochen hätte. Das beste Mittel für diesen Mangel war daher, die Versammlungen der Gesetzgeber der Klugheit des ausübenden Regenten anheimzustellen, der immer gegenwärtig am Statsruder blieb, und dessen Pflicht es war, für die öffentliche Wohlfarth zu wachen. Häufige öftere Versamm-

lungen der Gesetzgeber, oder auch eine lange Dauer ihrer Sitzungen, würden nur dem Volke zur Last gereicht haben, wenn keine nothwendige Ursache dazu vorhanden war.

Auf einen Punct machte schon Locke aufmerksam, welchen man namentlich bey der Englischen Constitution, der er übrigens, wie schon aus diesem seinen Entwurfe der besten Statsverfassung erhellt, sehr hold war, in den neuern Zeiten ganz vergessen zu haben scheint. Alle Dinge in der Welt sind in einem beständigen Flusse, so daß keines lange in demselben Zustande bleibt. Volksmenge, Reichthum, Handel, Macht, ändern ihre Sitze; blühende Städte verfallen, und werden mit der Zeit verödete trümmervolle Winkel; während andere unbevölkerte Gegenden in volkreiche blühende Provinzen sich umwandeln. Gleichwohl ändern sich doch die Dinge nicht immer auf gleiche Art; das Privatinteresse hält oft Gewohnheiten und Privilegien aufrecht, wenn die Gründe und Zwecke derselben längst aufgehört haben. Daher komt es nicht selten, daß, wenn in Statsverfassungen ein Theil der Gesetzgeber aus von dem Volke erwählten Repräsentanten besteht, im Fortgange der Zeit diese Repräsentation sehr ungleich, und den Gründen sehr unangemessen wird, nach welchen man sie zuerst anordnete. Zu welchen Ungereimtheiten die Beobachtung eines Herkommens führt, wenn der Grund desselben nicht mehr obwaltet: davon mag zum Beweise dienen, daß der bloße Namen einer Stadt, von der kaum noch Ruinen übrig sind, an deren Stelle etwa eine Schäferhütte steht, deren Bewohner zugleich die Einwohner jener verödeten Stadt vorstellen, eben so viel Repräsentanten zu der großen Versammlung der

Gesetz-

Gesetzgeber schickt, wie eine ganze sehr bevölkerte und reiche Provinz. Jeder Fremde erstaunt hierüber, und urtheilt, daß diesem Misverhältnisse abgeholfen werden müsse. Gleichwohl ist es schwer, ein Mittel dagegen zu finden; weil die Einrichtung der gesetzgebenden Gewalt der ursprüngliche und höchste Act der bürgerlichen Gesellschaft ist, der vor allen positiven Gesetzen hergeht, lediglich von dem Volke abhängt, und durch keine untergeordnete Macht geändert werden kann. Das Volk indeß kann seine Souverainetät nicht äußern, also auch nicht wirken, so lange eine bestimmte Verfassung besteht; und jene Inconvenienz (z. B. in der Englischen Verfassung) ist vielleicht niemals zu heben.

Locke schlägt hier folgende Maaßregel vor, an welche, so viel ich weiß, keiner der neuern Englischen Politiker, die eine Parlamentsreform wünschten, sich erinnert hat, vielleicht weil sie dieselbe der öffentlichen Freyheit eher gefährlich als nützlich hielten. Salus populi suprema lex, ist eine gerechte Grundregel in der Verwaltung jeder Statsverfassung, und der Regent, welcher sie aufrichtig befolgt, kann nicht leicht so irren, daß es dem State zum großen Schaden gereichte. Wenn daher der Regent, welcher die Macht hat, die gesetzgebende Versammlung zusammen zu berufen, mehr auf die genaue und richtige Proportion, als auf die gewöhnliche Art, der Repräsentation achtete, und die Zahl der Gesetzgeber in den Oertern, die ein Recht haben, besonders repräsentirt zu werden, nach dem Verhältnisse, worin sie zum ganzen State stehen, nicht nach dem alten Herkommen, sondern nach vernünftigen Gründen, bestimte; so könte man dies gar nicht als einen Eingriff in die Constitution

und als willkührliche Errichtung einer neuen gesetzgebenden Gewalt betrachten; sondern nur als eine Wiederherstellung der alten und wahren gesetzgebenden Gewalt, als eine Berichtigung der Unordnungen und Misverhältnisse, welche mit der Zeit unmerklich und unvermeidlich sich in die Constitution eingeschlichen haben. Es ist doch das Interesse und auch die Absicht des Volks, verhältnißmäßig repräsentirt zu werden. Wer nun die wirkliche Repräsentation dieser Volksabsicht am nächsten bringt, ist als ein unbezweifelter Freund und Erhalter der Verfassung anzusehn, und kann den Beyfall und die Einwilligung des Publicums gar nicht verfehlen. Der ausübende Regent hat die Prärogative, in Fällen, die nicht vorauszusehen, und also auch nicht vorläufig durch Gesetze zu bestimmen sind, für die öffentliche Wohlfarth zu sorgen. Zu solchen Fällen aber gehört unstreitig die Aenderung der Repräsentation eines Volks, wenn sie einem dermaligen Zustande nicht mehr angemessen ist, und also nothwendig einer Aenderung bedarf. Dabey kann es sich nun freylich zutragen, daß einzelne kleine Communen, oder Personen, die bisher ein Stimmrecht hatten, das ihnen aber im Verhältnisse zum ganzen State nicht in dem Umfange, oder gar nicht gebührt, einen Theil ihres Einflusses auf die gesetzgebende Versammlung verlieren. Dieses ist aber keine willkührliche Vernichtung ihrer Rechte von Seiten des Regenten; sondern nur eine weise und gerechte Beschränkung derselben in Hinsicht auf den ganzen Stat.

Ueberhaupt wenn die gesetzgebende und ausübende Gewalt in verschiedenen Händen sind, (wie in allen gemäßigten Monarchieen und wohlgeordneten Statsverfassungen), erfodert es die gemeine Wohlfarth der bür-

bürgerlichen Gesellschaft, daß manche Dinge der Discretion des ausübenden Regenten überlassen werden müssen. Sofern die Gesetzgeber unmöglich Alles vorher einsehen und verfügen können, was dem State nützlich seyn mag, hat der ausübende Regent, da er die Macht besitzt, auch nach der Vorschrift der Vernunft das Recht, dieselbe zum Besten der Gesellschaft in manchen Fällen anzuwenden, wo die Gesetze des States ihm keine unmittelbare Anweisung dazu geben, bis der gesetzgebende Senat sich wieder versammelt, um ihm diese zu ertheilen. Es ist z. B. ein Naturgesetz für den Stat, alle Glieder der Gesellschaft so viel wie möglich zu erhalten. Nun können Umstände eintreten, welche eine strenge Beobachtung der positiven Gesetze zu einer Ungerechtigkeit und Grausamkeit machen würden. Hier muß der ausübende Regent von der Anwendung des Gesetzes einzelne Bürger und Fälle ausnehmen dürfen. So kann ein Bürger sich gegen das Gesetz, das keinen Unterschied der Personen annimt, durch eine Handlung vergehen, die Nachsicht unter den Umständen, unter welchen er handelte, wohl gar eine Belohnung verdienen; der ausübende Regent muß also hier verzeihen und selbst belohnen dürfen.

Dieses Recht des ausübenden Regenten, nach seiner Einsicht zum allgemeinen Besten zu handeln, auch ohne eine bestimte Vorschrift der Gesetze, kann eine Prärogative genannt werden. So lange dasselbe wirklich innerhalb der Schranken ausgeübt wird, wo es in der That gültig ist, wird auch das Volk niemals es in Zweifel ziehen, oder sich dagegen auflehnen; denn es würde sich hiet gegen seine eigene Wohlfarth empören; und was ihm selbst frommt,

wird auch von ihm, wo nicht immer deutlich erkannt, doch dunkel gefühlt; und wenn ja bey ihm ein Zweifel deßhalb entsteht, kann es leicht über sein wahres Interesse belehrt werden.

Indessen dürfen auch die Prärogativen der Regenten ja nicht zu weit ausgedehnt werden, weil sie sonst bey schlechten Fürsten einen Misbrauch zum Verderben des Stats veranlassen. Dies war der Fall in sehr vielen Staten, da die Politik noch in ihrer Kindheit lag, und ist es noch gegenwärtig in solchen, auf deren Einrichtung und Verwaltung die bessere Politik keinen Einfluß gehabt hat. Hier lief oder läuft fast die ganze Statsverfassung auf Prärogativen des Regenten hinaus. Wenige positive Gesetze finden statt, und die Discretion und Sorge des Regenten thut das Uebrige. Dies kann nun nicht nachtheilig seyn, wenn die Monarchen edle Menschen sind, und wahrhaft väterlich regieren, oder wenn sie sich unbedingt der Leitung weiser Minister überlassen. Allein wenn Unwissenheit, Irrthum, durch Schmeicheley erweckte oder genährte Leidenschaften, den Regenten bewegen, seine Macht für eigensüchtige Privatzwecke und nicht für das öffentliche Wohl zu verwenden; so wird das Volk befugt, durch bestimte Gesetze, die Prärogativen des Regenten auf solche Puncte einzuschränken, wo sie gar nicht oder wenig schaden, wohl aber dem Volke nützlich werden können. Diejenigen Politiker haben sehr falsche Begriffe von einer Statsverfassung, die der Absicht derselben entsprechen soll, wenn sie das für Eingriff in die Prärogativen des Regenten erklären, was nur eine genauere Bestimmung derselben durch positive Gesetze ist. Hierdurch wird dem Fürsten gar keines von den Rechten entrissen,

sen, die ihm eigentlich gehöhren, sondern es wird nur erklärt, daß die unbeschränkte Gewalt, welche man bisher ihm und seinen Vorfahren überließ, um sie zum gemeinen Besten zu gebrauchen, keine Sache sey, die man ihm auch für einen etwanigen Misbrauch derselben zugestand. Was sind Eingriffe in die Regentenrechte, wo er gehindert wird, das öffentliche Beste zu bewirken, was ehemahls seiner bisherigen Gewalt hätte bewirken können. Man spricht aber oft von den Rechten der Fürsten, als ob sie ein von dem gemeinen Besten abgesondertes und verschiedenes Interesse hätten, und nicht vielmehr zur Erhaltung und Beförderung jenes einzig da wären. Bey dieser Voraussetzung betrachtet man die bürgerliche Gesellschaft nicht als einen Inbegriff vernünftiger Geschöpfe; sondern als eine Heerde unvernünftiger Thiere unter der Disposition eines Eigenthümers, der darüber zu seinem Vortheile und Vergnügen schalten kann, wie es ihm beliebt. Sind Menschen so brutal, auf solche Bedingungen in eine bürgerliche Gesellschaft zu treten; so sind sie es freylich werth, die Folgen solcher Prärogativen ihrer Regenten zu ertragen.

Betrachtet man indeß die Sache im Verhältnisse zu der objectiven Vernunft, so sind dergleichen Prärogativen der Regenten, wodurch die Unterthanen zu Thieren herabgewürdigt werden, gar nicht moralisch möglich, und also auch nach Locke's Begriffen von den Principien des Rechts nicht rechtlich gültig. Man kann nie annehmen, daß vernünftige Wesen sich einem Andern zu ihrem eigenen Nachtheile unterwerfen sollten; wiewohl, wenn sie einen guten und weisen Regenten finden, sie es für weder nöthig noch räthlich halten, seiner Macht in allen Stücken Schranken zu

sehen. Die gültigen Prärogativen der Regenten können also bloß darin bestehen, daß das Volk es ihnen frey stellt, Manches nach eigener Einsicht und Willkühr zu thun, worüber das Gesetz schweigt, und zuweilen sogar gegen den Buchstaben des Gesetzes zu handeln, wenn es das gemeine Beste erfodert; und daß es sich dabey beruhigt, wenn so Etwas geschieht. Denn so wie ein guter Fürst, der das auf ihn gesetzte Vertrauen zu schätzen weiß, und für das Wohl seines Volkes besorgt ist, nicht zu viel Prärogativen, d. i. Macht, Gutes zu thun, haben kann; so giebt ein schwacher und schlechtdenkender Fürst, der die Macht, welche seine Vorgänger, ohne vom Gesetze dazu autorisirt zu seyn, ausübten, als eine ihm wegen seiner Regentenwürde von Rechtswegen zukommende Prärogative fodern wollte, bis er nach seiner Laune und zu seinem Privatinteresse benutzen könte, dem Volke nur Gelegenheit, sein Recht zu behaupten, und jene Gewalt zu beschränken, welche es stillschweigend einräumte, so lange kein Misbrauch davon gemacht wurde. Locke beruft sich zur Erläuterung und zum historischen Beweise dieser seiner Behauptung auf die Geschichte von England. Hier hatten die weisesten und bisten Prinzen immer die meisten Prärogativen. Denn da das Volk bemerkte, daß die ganze Tendenz ihrer Handlungen auf das gemeine Beste gerichtet war; so bestritt es nicht, was ohne oder gegen das Gesetz zu diesem Zwecke von ihnen geschah. Oder wenn ja aus Versehn oder menschlicher Schwachheit, (da Regenten so gut Menschen sind, wie andere), jener Zweck verfehlt wurde; so entschuldigte man dies mit dem guten Willen und den weisen Absichten des Regenten im Ganzen. Die mit dem Betragen solcher Regenten zufriedene und vergnügte Nation ließ sie auch ohne

die geringste Klage ihre Prärogativen so sehr erweitern, wie sie selbst rathsam oder nöthig fanden, und urtheilte dabey sehr richtig, daß dies ohne alles Präjudiz ihrer Rechte geschähe, weil doch immer dem Endzwecke aller Gesetze, der öffentlichen Wohlfarth, gemäß von den Regenten gehandelt wurde.

Solche Regenten, sagt Locke, haben in der That einigen Anspruch auf unumschränkte Gewalt aus demselben Grunde, aus welchem man die absolute Monarchie als die beste Statsverfassung beweisen will, weil Gott auch allein das Universum beherrsche; denn solche Regenten sind gleichsam Ebenbilder der göttlichen Weisheit und Güte. Hierauf stützt sich auch die politische Bemerkung, die man gemacht hat; daß gerade die Regierungen guter Fürsten stets die gefährlichsten für die Freyheit der Völker wären. Denn wenn ihre Nachfolger, die den Stat mit anderen Gesinnungen verwalten, die Prärogativen ihrer Vorfahren sich anmaßten, nicht um dem Volke Gutes zu thun, wozu sie eigentlich existirten und gültig waren; sondern um Ungerechtigkeiten gegen dasselbe auszuüben, wozu sie nie existiren und gültig seyn können, da kein Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft ein Recht haben kann, die Uebrigen zu beleidigen; so müßten Beschwerden des Volks und öffentliche Unruhen entstehen, wobey es denn nicht selten erst viel Blut kostete, ehe das Volk seine ursprünglichen Rechte wieder erhielt, indem die Regenten und ihre Anhänger schon zu sehr an den Besitz der Prärogativen gewöhnt waren, und diesen nach ihrer Meynung auf ein unbestreitbares Recht gründeten, so einleuchtend auch der Irrthum ist, den sie sich in diesem Puncte zu schulden kommen ließen. Es ist sehr

möglich und vernunftmäßig, daß das Volk den Prärogativen eines Regenten keine Schranken setzt, sofern sie zum allgemeinen Besten angewandt werden; aber es hat gewiß im Falle des Gegentheils ein Recht dazu. Die Prärogative eines Regenten ist nichts mehr als die Gewalt dem Volke Gutes zu thun, ohne dazu durch das Gesetz autorisirt zu seyn. (Prerogative is nothing but the power of doing publick good without a rule).

Die Gewalt der Könige von England, das Parlament zu einer bestimten Zeit, an einen bestimten Ort, und für eine bestimte Dauer, zusammen zu berufen, ist, allerdings eine Prärogative derselben; aber doch mit dem Vertrauen der Nation, daß nur zu ihrem Wohle, wenn die Bedürfnisse der Zeit, und die Umstände es fodern, davon Gebrauch gemacht werde. Es war bey Gründung oder Bestimmung der Constitution nicht vorauszusehen, welcher Ort, und welche Jahrszeit unter allen Umständen die angemessensten für die Versammlung des Parlaments seyn würden; die Wahl wurde also dem ausübenden Regenten anheimgestellt, da dieser nach seinem Verhältnisse zum State jedesmal am besten beurtheilen konte, was dem gemeinen Wohle entspräche.

Man kann hier freylich die alte oft debatirte Frage aufwerfen: Wer soll denn Richter seyn, ob und inwiefern der ausübende Regent seine Prärogativen widerrechtlich misbrauche? Locke antwortet: Zwischen einer bestehenden ausübenden Gewalt, die solche Prärogativen hat, und einer gesetzgebenden, deren Wirksamkeit von dem Willen jener abhängt, ist auf Erden kein Richter; so wenig wie einer zwischen der gesetzgebenden Gewalt und dem

Volke

Volke ist, wenn jene einmal die Macht in die Hände bekommen hat, und sie entweder zum Verderben des ausübenden Regenten, (wie etwa in unsern Tagen die französische Nationalversammlung), oder zur Unterjochung des Volks anwenden will. Dem Volke ist hier nur das Mittel übrig, was in andern Dingen übrig ist, wo es keinen Richter auf Erden giebt: an den Himmel zu appelliren. Dies ist keinesweges ein immerwährender Grund zu bürgerlichen Unruhen. Denn es wirkt nicht eher, als bis der Druck des Volks so groß wird, daß die Majorität ihn fühlt, und sich in die Nothwendigkeit versetzt sieht, die Ursachen desselben wegzuräumen. In diese Gefahr werden aber weise Verwalter der ausübenden Macht nie kommen. Es ist auch etwas, was sie am meisten vermeiden müssen, weil es für sie selbst und für den ganzen Stat am gefährlichsten ist.

Die Vergleichung, welche Locke zwischen der väterlichen, bürgerlichen (politischen), und despotischen Gewalt anstellt, enthält nichts, was für die Theorie des Statsrechts überhaupt besonders merkwürdig wäre. Allein seine Bemerkungen über die Gewalt eines Regenten, sofern sie auf Eroberung oder Usurpation gegründet ist, verdienen eine eigene Erwähnung.

So überzeugend auch das philosophische Statsrecht lehren mag, daß alle Gewalt der Fürsten nur von der Einwilligung der Völker ausgehen könne; so hat man doch oft die Folgen der Kriege für Folgen von Rechtsgründen gehalten, darüber das wahre Princip der Regentengewalt vergessen, und ein Recht der Eroberung für ein Princip von Statsverfassungen ausgegeben. Und doch kann durch Eroberung eben so wenig

nig

nig eine rechtmäßige Regierungsform begründet werden, wie dadurch ein neues Haus entsteht, daß man ein altes niederreißt.

Locke geräth hier in eine Art von kosmopolitischem Enthusiasmus. Daß ein Mensch, der eines Andern Freyheit und Eigenthum widerrechtlich angreift, durch einen solchen ungerechten Krieg nie ein Recht auf den Ueberwundenen gewinnen kann, giebt Jeder zu, der nicht etwa glaubt, (was keiner im Ernste glaubt), daß Räuber eine rechtmäßige Herrschaft über diejenigen hätten, die sie mit Gewalt bezwingen, oder daß Menschen an Versprechen gebunden wären, zu denen man sie gewaltsam nöthigt. Der ungerechte Eroberer ist keines andern Titels werth, als welchen man dem Straßenräuber beylegt. Die Verbrechen sind gleich, es mag sie ein Mensch mit einer Krone auf dem Haupte, oder ein Nichtswürdiger aus dem niedrigsten Pöbel begehen. Der Rang des Verbrechers und die Menge seiner Anhänger machen in dem juridischen Unwerthe des Verbrechens keinen Unterschied; vielmehr sie vergrößern denselben. Ein Unterschied liegt nur darin, daß große Spitzbuben die kleinen bestrafen, um sie im Gehorsame zu erhalten, und daß man jene mit Lorbeeren und Triumphen beehrt, weil sie zu mächtig für den schwachen Arm der Gerechtigkeit in dieser Welt sind, und die Gewalt selbst in Besitz haben, womit Verbrecher gestraft werden.

Freylich, wenn gegen gewaltthätige Räuberey oder Eroberung kein Mittel der Vertheidigung vom Schicksale gegeben wird, so bleibt nichts übrig, als Geduld. Aber den Schutz, welchen die Gerechtigkeit des Himmels dem Vater nicht gewähret, hellfen den Sohn bey ihr suchen, bis ihm die Freyheit und Rechte

sein

seiner Vorfahren wieder zu Theile werden. Wirft man ein, daß dies endlose Unruhen in den Staten verursachen werde, so ist die Antwort: Die Unruhen werden nicht größer seyn, als sie in particularen Fällen sind, wo ein gerechter Gerichtshof dem Beeinträchtigten wieder zu seinem Rechte verhilft. Das Resultat demnach ist; Daß der Eroberer in einem ungerechten Kriege nie einen Anspruch auf die Unterwürfigkeit und den Gehorsam der Besiegten hat; daß im Gegentheile diese zu jeder Zeit ihre vorherige Freyheit von Rechtswegen durch Aufruhr wiederherstellen können.

Angenommen aber einmal, daß der Krieg gerecht wäre, was für eine Gewalt kann denn die Eroberung über die Besiegten geben? — Erstlich: Der Sieger gewinnt durch seine Eroberung keine Gewalt über diejenigen, welche mit ihm fochten. Diese bleiben nicht nur freye Männer nach wie vor; sie nehmen auch Theil an der Beute und der Eroberung, zu welcher sie selbst durch ihre Tapferkeit mitwirken. Wie könte nach Rechtsbegriffen ein Eroberer sein Gefolge eben so zu Sclaven machen, wie die Besiegten? Diejenigen, welche die absolute Monarchie auf das Recht des Schwerdtes gründen, machen ihre Helden zu Stiftern von Monarchieen; vergessen aber dabey, daß sie nothwendig Offiziere und Soldaten haben mußten, die an ihrer Seite kämpften, und denen ein Antheil an den eroberten Ländern und der Herrschaft darüber gebührt. Locke wendet dieses auf die Behauptung einiger Politiker unter seinen Landsleuten an, welche das Recht der absoluten Herrschaft der Englischen Könige aus der Eroberung der Normänner unter Wilhelm dem Eroberer herleiteten, und widerlegt dieselbe. Wird inzwischen auch die obige Frage bloß und eigentlich

auf

auf die Besiegten eingeschränkt; so hat dennoch der Sieger nur eine absolute Gewalt über das Leben derer unter den Besiegten, die es durch den ungerechten Krieg verwirkten; nicht aber über das Leben und die Güter derer, die nicht mit in den Krieg verwickelt waren, und sogar nicht unbedingt über die Güter derer, die wirklich an dem Kriege Theil hatten. Die letztern müssen als solche betrachtet werden, welche in den Misbrauch der Gewalt zu dem ungerechten Kriege nicht einwilligten, also auch daran völlig unschuldig sind. Das Volk gab seinem Regenten nie die Gewalt, eine Ungerechtigkeit zu begehen; folglich auch nicht die, einen ungerechten Krieg zu führen. Man kann jenem also oder einzelnen Individuen die Grausamkeit nicht zur Last legen, die etwa in einem ungerechten Kriege begangen wurde, ausser soferne sie persönlich und absichtlich dieselbe verschuldeten. Der Regent kann ja auch gegen Einzelne von seinem eigenen Volke grausam seyn; das haben die Uebrigen nicht zu verantworten; sie gaben ihm hierzu eben so wenig ein Recht, wie zu einem ungerechten Kriege gegen Auswärtige. Eroberer machen zwar selten einen Unterschied dieser Art; sie willigen ein, daß die Verwüstung des Krieges Schuldige und Unschuldige treffe; aber dadurch wird das Recht nicht geändert, das sich nur auf die Schuldigen erstreckt. Gegen die übrigen Einwohner des Landes, welche den Sieger nicht beleidigt haben, hat dieser kein größeres Recht, als er gegen alle andere Völker hat, die mit ihm im Frieden leben.

Die Gewalt des Siegers über seine wirklichen Feinde in einem gerechten Kriege ist völlig despotisch. Er hat ein absolutes Recht über

über das Leben derselben, und kann es ihnen nehmen, weil sie durch die Feindseligkeit, welche sie gegen ihn ausübten, dasselbe verwirkt haben. Aber er hat darum noch kein Recht auf ihre Güter. Dies scheint beym ersten Blicke paradox, weil es der gemeinen Praxis so sehr widerspricht; da sich die Sieger gewöhnlich schlechthin ein Eigenthum der Länder und der darin befindlichen Güter anmaaßen, die sie eroberten. Die Praxis, so mächtig und allgemein herschend sie auch seyn mag, ist jedoch selten die Regel des Rechts. Freylich findet in jedem Kriege eine Verbindung von Gewaltthätigkeit und Beschädigung statt, und der angreifende Theil kann nicht wohl das Land unbeschädigt lassen, auch wenn er nur Gewalt gegen die Personen gebraucht, mit denen er Krieg führt. Aber es ist doch immer nur die Gewaltthätigkeit, worin der eigentliche Krieg besteht. Also können auch die Folgen des Sieges sich nur auf die Personen, und nicht auf die Güter erstrecken.

Ferner die Beleidigungen von Seiten des Vaters sind nicht Beleidigungen von Seiten der Kinder; diese können, bey aller Ungerechtigkeit des Vaters sehr vernunftmäßig und friedlich handeln; der Vater also kann durch seine Beleidigungen und Grausamkeiten nur sein eigenes Leben verwirken; aber dadurch werden seine Kinder nicht zugleich den Folgen der Ahndung ausgesetzt. Die Natur, welche die Erhaltung der Menschen bezweckt, so lange es möglich ist, hat die Güter des Vaters auch den Kindern bestimt, und sie gehören diesen troz aller Verbrechen, die ihr Vater begieng. Gesetzt daß sie durchaus nicht sich in den Krieg mischten, entweder wegen ihrer Jugend, oder Abwesenheit, oder aus freyer Willkühr; so haben sie auch nichts gethan,

than, wodurch sie dieselben verwirkten; und der Eroberer hat durchaus kein Recht, sie ihnen aus dem Grunde zu nehmen, weil er den Vater besiegte, der Gewaltthätigkeiten gegen ihn ausübte. Er kann vielleicht ein Recht haben, sich für die Verwüstungen zu entschädigen, die er durch den Krieg erlitt, und auch die Kosten seiner Vertheidigung davon zu bestreiten; ein Recht, welches gleichwohl auch seine Schranken hat; aber die Güter schlechthin einzuziehen, ist er keinesweges befugt. Hingegen das Leben kann er allerdings dem Vater nehmen, weil dieser seinerseits feindselig gegen das Leben des Siegers zu Werke gieng. Locke erläutert diese seine Behauptung noch durch ein sehr passendes Beyspiel. Ich bin berechtigt einen Straßenräuber zu tödten, der mich anfällt; aber ich habe kein Recht, ihm sein Geld zu nehmen und ihn laufen zu lassen, (obgleich dies Verfahren an sich selbst milder zu seyn scheint); denn dies würde Straßenräuberey von meiner Seite seyn. Nicht anders ist das Verhältniß des Siegers zu dem Leben des besiegten Feindes und den Gütern desselben. Demnach das Recht des Siegers in einem gerechten Kriege erstreckt sich nun auf das Leben der Feinde, nicht auf ihre Güter, außer was die Entschädigung für die erlittenen Beeinträchtigungen und die Kriegskosten anbelangt. Diese können und dürfen von den Gütern der Besiegten genommen werden.

Locke meynt nun, daß wenn auch die Kosten des Krieges aufs genaueste angeschlagen werden, diese doch niemals so hoch sich belaufen könten, daß der Sieger dadurch ein Eigenthum am Landgebiete des Feindes bekäme; indem die beweglichen Güter des Feindes hinreichend seyen, die Entschädigungs- und Kri-

Krieges-Kosten zu bestreiten. Die Beeinträchtigungen, welche der Krieg nach sich zog, können kaum den Werth irgend eines beträchtlichen Landstrichs haben. Sie bestehn höchstens darin, daß die Producte des Bodens oder die Erzeugnisse der Industrie auf zwey, drey Jahre — denn mehr Jahre hindurch pflegt es nicht zu geschehn — geraubt oder vernichtet werden. Denn wenn der Feind Geld und andere Reichthümer oder Schätze wegnimt; so sind dies keine natürliche Güter; sie haben bloß einen eingebildeten Werth, den sie nicht der Natur verdanken. Nun ist aber der Ertrag des Bodens, selbst von mehr Jahren, durchaus nicht am Werthe zu vergleichen mit dem beständigen erblichen Besitze eines Landes, das durchaus angebaut ist; denn freylich kann ein jähriger Ertrag mehr werth seyn, als unangebautes Land von demselben Umfange mit jenem, von welchem der Ertrag gewonnen wurde; allein aus dem unangebauten Lande pflegen sich auch die Eroberer nicht viel zu machen. Demnach keine Beeinträchtigung, die Völker von einander leiden, kann einem Eroberer das Recht geben, die ganze Nachkommenschaft der Besiegten außer den Besitz ihres Landeigenthums zu setzen. Der Sieger wird zwar immer geneigt seyn, sich für den Herrn desselben zu halten, und der Zustand der Besiegten bringt es mit sich, daß sie ihm sein vermeyntes Recht nicht streitig machen können; wenn dies aber allein der Grund der Herrschaft des Siegers ist, so hat er doch keine gegründetere Ansprüche, als diejenigen, welche die Macht dem Stärkern über den Schwächern giebt, d. i. er hat gar keine gerechte Ansprüche.

Das Resultat aus dem ganzen obigen Raisonnement ist, daß die Regierungsverfassung, welche ein

Sieger Ueberwundenen auflegt, erstlich für diese keine Verbindlichkeit hat, wenn sein Krieg nicht gerecht war, oder wenn sie nicht an dem Kriege gegen ihn Theil nahmen; daß sie zweytens sich nur mit Recht auf die Personen der Ueberwundenen erstrecke, falls diese wirklich feindselig gegen den Sieger handelten, nicht auf die Güter derselben, außer was zur Entschädigung für erlittene Beeinträchtigungen und für die Kriegskosten gehört; daß sie endlich auch in dem letztern Falle doch die Kinder der Ueberwundenen nicht verbinde, die also niemals durch die Eroberung weder ihre persönliche Freyheit, noch ihre Güter verlieren können.

Gegen diese Resultate Locke's dürften sich wohl sehr gegründete Einwürfe vorbringen lassen. Ueberhaupt fand er sich hier in Schwierigkeiten verwickelt, die auch die neuere Völkerrechtstheorie noch nicht ganz befriedigend gelöst hat. Die von ihm gegebene Entscheidung ist mehr erschlichen, als erwiesen. Sie fließt aus Prämissen, die nicht zugestanden werden können. Eine umständliche Kritik ist nicht dieses Orts. Ich will nur ein paar allgemeine Gegenbemerkungen hinzufügen. Daß ein Sieger gegen die Individuen eines Volks, die nicht an dem Kriege desselben Theil nahmen, weil der Krieg wider ihren Willen, obgleich verfassungsmäßig, geführet wurde, kein Kriegsrecht habe, ist falsch. Die Individuen, sofern sie einmal ihren Privatwillen dem allgemeinen Willen des Volks untergeordnet haben, müssen auch die Folgen dieser Unterordnung tragen. Wenn also ihr Volk einen ungerechten Krieg führte, so können sie nicht von den nachtheiligen Wirkungen, die der Sieg des Gegners für das Volk im Ganzen betrachtet hat, ausgeschlos-

schlossen seyn, wenn sie auch selbst für ihre Personen mit dem Kriege höchst unzufrieden waren, und sich gar nicht durch irgend eine Handlung in denselben mischten. Sonst würde der sonderbare Widerspruch entstehen, daß ein Volk im Ganzen Feind eines andern wäre, und in seinen Individuen mit diesem in freundschaftlichen oder gleichgültigen Verhältnissen lebte. Vielmehr die Folgen des Sieges, den ein feindliches Volk gewinnt, so wie sie das Volk im Ganzen treffen, treffen sie auch die Individuen. Durch die Errichtung der stehenden Heere, wobey die übrigen Mitglieder eines Volks für wehrlos gelten, ist freylich ein verschiedenes Verhältniß der Individuen kriegführender Völker entstanden; allein kein Verhältniß der Art, wodurch die Individuen, die nicht an dem Kriege Theil nehmen, gänzlich von dem Rechte des Siegers eximirt würden.

Räumte Locke in dem ersten Resultate dem Sieger zu wenig Recht gegen ein überwundenes Volk in einem gerechten Kriege ein; so legt er ihm in dem zweyten ein größeres Recht bey, als ihm gebührt. Auf das Leben der Feinde bekomt der Sieger nur ein Recht weiter, als zu seiner Vertheidigung und Sicherheit nothwendig ist. Wenn der grausamste Feind sich als überwunden ergiebt, und nicht weiter schaden kann, darf ihm das Leben nicht genommen werden. Eine Ermordung der Feinde aus einem Rechte der Vergeltung würde Rache seyn, und diese ist unerlaubt. Locke spricht zwar bloß davon, daß die Personen der Feinde der Gnade und Discretion des Siegers überlassen sind, wobey er die Humanität beobachtet voraussetzt, daß er sie nicht ohne rechtfertigende und dringende Ursachen niedermetzeln lassen wird.

Hier ist aber nicht die Rede von der Humanität des Siegers, sondern von seinem Rechte auf das Leben überwundener Feinde, und dieses Recht läßt sich nicht behaupten. Sonst würden sich viele Grausamkeiten barbarischer Sieger zum mindesten juridisch rechtfertigen lassen, die doch auf keine Weise zu rechtfertigen sind.

Am umständlichsten und eifrigsten hat Locke das dritte Resultat darzuthun gesucht, was auch an sich selbst das paradoxeste ist, und, wie er selbst zugab, aller Erfahrung widerspricht: daß der Sieger in einem gerechten Kriege keine gültige Ansprüche auf die Güter der Ueberwundenen habe, weil, wenn die Väter diese auch verwirkt hätten, sie doch nicht von den Kindern verwirkt wären, und, da der Sieger bloß Entschädigung für erlittene Beeinträchtigungen und für Kriegskosten fodern dürfe, die Occupirung des angebauten Bodens zum Eigenthume am Werthe niemals mit jenen in Proportion stehe. Allein dies Resultat ist dennoch von ihm nicht erhärtet. Es wird dabey ein natürliches Erbrecht angenommen, welches Locke nach seinem Grundsatze von der Pflicht der Menschen zur Selbsterhaltung, deren sie sich nie entäußern können, und die für die Kinder das Eigenthum der Güter ihrer Vorfahren fodert, für schlechthin gültig hielt; welches aber doch aus diesem Grundsatze gar nicht folgt. Es giebt im Naturstande kein natürliches Erbrecht. In einem positiven State kann dieses durch ein Gesetz eingeführt seyn; allein ein feindliches Volk, das mit jenem State im Naturstande sich befindet, braucht dieses positive Gesetz gar nicht anzuerkennen. Wenn also die Väter die Güter verwirkt haben, so haben die Kinder kein Recht daran. Locke ist hier selbst inconsequent. Er hatte vorher geäußert, daß die Väter

über

über ihre Güter schalten könten, wie sie wollten; sie könten den Besitz derselben an gewisse Bedingungen knüpfen, die sich die Kinder gefallen lassen müßten; und er würde auch nicht haben leugnen können, daß sie die Güter hätten verkaufen, und das Geld verschwenden können; was doch alles nicht recht möglich wäre, wenn eine gleichsam nothwendige Erbschaft der Kinder von den Gütern der Vorfahren sich behaupten ließe, wie sie doch behauptet werden müßte, wenn die Väter in der That niemals in einem ungerechten Kriege ihre Güter den Kindern sollten verwirken können.

Daß dem Sieger bloß ein Recht auf die Güter der Ueberwundenen zustehe, sofern erlittene Beeinträchtigungen und Kriegskosten damit zu entschädigen wären, ist falsch. Der Sieger hat auch ein Recht, die Beleidiger zu strafen, und darf ihnen zur Strafe ihre Güter nehmen. Er hat ein Recht, sich für die Zukunft zu sichern, und kann auch deßwegen ihnen die Güter, als die Mittel ihm zu schaden, entziehen. Er hat dabey nur die Pflicht, für ihren künftigen nothdürftigen Unterhalt zu sorgen. Die Proportion zwischen dem Werthe der erlittenen Beeinträchtigung und Kriegskosten, und dem Werthe des beständigen Eigenthums am angebauten Boden, schlägt Locke auch zu groß oder gering einseitig an. Der Werth des Bodens hat einen gewissen laufenden Preis, und da dürfte es sich oft ereignen, daß der Verlust und Aufwand eines Volkes bey einem Kriege nicht mit ganzen Provinzen bezahlt würde. Hätte Locke die Kostbarkeit der neuern Kriege seiner Nation kennen gelernt, würde er vermuthlich anders hierüber geurtheilt haben. Für die Summe, welche der Zuwachs der Englischen Nationalschuld durch den letzten Krieg allein beträgt, dürfte sich schon eine ansehnliche Provinz kaufen lassen.

Locke unterscheidet von der Eroberung durch einen Fremden noch die Usurpation. Diese ist, Eroberung durch einen Einheimischen (domestick conquest), nur mit dem Unterschiede, daß der Usurpator nie ein Recht für sich hat, da es keine Usurpation ist, wenn Jemand sich in Besitz dessen setzt, was ihm von Rechtswegen zukomt. Die Usurpation ist nur eine Veränderung der herschenden Personen, nicht der Formen und Gesetze der Regierungsverfassung. Dehnt der Usurpator seine Gewalt über das hinaus, was rechtmäßigen Fürsten oder Statsregenten gebührt, so verbindet sich mit der Usurpation zugleich Tyranney.

Von allen Regierungsformen ist das Recht der Ernennung oder Bestimmung der regierenden Personen ein so natürliches und nothwendiges Bestandstück, daß keine Regierungsform ohne dasselbe seyn kann. Es hat ebenfalls seinen Ursprung vom Volke. Die Anarchie ist so gut, wie keine Statsverfassung; und es ist Anarchie, wenn eine monarchische Regierungsform angeordnet, aber nicht zugleich bestimt wird, wie der Monarch ernannt werden solle. Daher ist auch von allen Völkern bey Errichtung ihrer Statsverfassungen die Methode der Ernennung derer festgesetzt, welche Antheil an der Regierung haben sollten. Wer sich nun eine Regierungsgewalt anmaaßt auf einem andern Wege, als welchen die Gesetze des Stats vorschreiben, hat kein Recht auf Gehorsam, auch falls er im Uebrigen die Statsform unversehrt erhielte; weil er nicht die Person ist, welche das Volk durch seine Einwilligung zum Regenten bestimte. Weder der Usurpator selbst, noch seine Nachkommen, können daher jemals ein Recht auf die Statsgewalt fodern.

Giebt

Giebt es kein Recht auf Usurpation, so giebt es noch weniger eines auf Tyranney, oder auf die Uebung einer Gewalt gegen das Volk, die über alles Recht hinausgeht. Jeder Fürst aber ist ein Tyrann, welcher von der in seinen Händen befindlichen Gewalt einen Gebrauch macht, der nicht zum Besten des Volks, sondern nur zu seinem eigenen Privatvortheile, gereicht. Um jeden zu widerlegen, der an dieser Wahrheit zweifeln könte, weil sie ein geringer Unterthan sagt, führt Locke die eigene Erklärung Königs Jacob's I. an das Englische Parliament vom J. 1603 an, die jene Wahrheit ausspricht; (wiewohl es bekantlich mit dergleichen Erklärungen und Zusicherungen der Fürsten an Völker oder Landstände nicht immer so recht ernstlich gemeynt seyn soll, und ungläubige Politiker sie deßwegen für rednerische Blumen (façons de parler) zu halten pflegen).

Es ist ein grober Irrthum, wenn man wähnt, daß die Tyranney bloß den Monarchieen eigen sey. Jede andere Statsform ist ihr eben so gut, und oft in einem ungleich größerem Maaße unterworfen. Es gab nicht minder dreyßig Tyrannen zu Athen, als Einen zu Syrakus, und die Herrschaft der Decemvirn zu Rom war nichts besser, als Tyranney. Ueberhaupt wo das Gesetz aufhört zu herschen, und die Handlungen des Regenten zum Verderben der Unterthanen das Gesetz überschreiten, da beginnt die Tyranney. Die Obrigkeit hört auf, Obrigkeit zu seyn, sobald sie das Gesetz überschreitet, und die Unterthanen dürfen sich alsdenn ihr widersetzen, wie sie sich jedem Andern widersetzen dürfen, der ihre Rechte gewaltsam antastet. Man nimt ja diese Regel bey den

niedern Magistratsdienern an; warum nicht auch bey der höhern und höchsten Obrigkeit? In England darf eben der Diener der Obrigkeit, der Jemanden auf der Straße ergreifen darf, wie ein Dieb und Räuber behandelt werden, sobald er in das Haus desselben wider dessen Willen eindringt, ob er gleich den gerichtlichen Befehl hat, Jenen zu verhaften, und diesen Befehl auf offener Straße ausführen könte. Dieselbe Befugniß der Unterthanen muß in ähnlichen Fällen auch gegen die höchste Obrigkeit gelten.

Aber darf sich der Unterthan jedesmal, wenn er sich von dem Regenten beeinträchtigt glaubt, sollte auch in der Wirklichkeit höchst gerecht gegen ihn verfahren seyn, sich den Befehlen und Maaßregeln des Regenten widersetzen? Wollte man diese Befugniß zugestehn, würde man alle Regierung unmöglich machen, und statt der Gerechtigkeit und Ordnung nichts als Anarchie und Verwirrung bewirken. Locke antwortet: Die Gewalt soll nur einer ungerechten und ungesetzmäßigen Gewalt entgegengesetzt werden, und wer sich in einem andern Falle gegen die Obrigkeit empört, zieht sich die Verdammung von Gott und Menschen zu. Daher ist gar keine Gefahr oder Verwirrung im State von jener Maxime zu fürchten, wiewohl dies oft behauptet wird.

Dazu komt, daß erstlich in vielen Staten die Person des Regenten durch das Gesetz geheiligt ist, so daß, was er auch befehlen oder thun mag, seine Person von aller gerichtlichen Untersuchung und Bestrafung, von aller Gewaltthätigkeit frey ist. Aber es darf doch illegalen Handlungen subalterner Obrigkeiten Widerstand geleistet werden, die etwa von dem Regen-

Regenten zu jenen beauftragt sind, wenn er nicht offenbar sich in den Zustand des Krieges mit seinen Unterthanen versetzen, die Statsverfassung auflösen, und jedem Unterthan die Rechte wieder geben will, die derselbe im Naturstande hatte. Folgende Worte Locke's könten zu unserer Zeit geschrieben zu seyn scheinen: For of such things who can tell, what the end will be? *And a Neighbour Kingdom has shewed the world an odd Example.* In allen andern Fällen, so lange die Verfassung besteht, ist die geheiligte Person des Regenten gesichert. Auch können die Beeinträchtigungen, welche er selbst persönlich den Unterthanen zufügt, sich nicht oft ereignen, und nicht weit erstrecken. Durch eigene Kraft kann der Regent die Gesetze nicht schlechthin umstoßen, und die Masse des Volks unterdrücken. Ist ja ein Fürst schwach oder bösartig genug, es zu versuchen, und einzelne Menschen unverdienterweise unglücklich zu machen; so ist es doch besser, daß diese leiden, oder der Gefahr ausgesetzt sind, als daß das Haupt des Stats bey jeder Gelegenheit der Gewaltthätigkeit von Seiten beleidigter oder sich für beleidigt haltender Unterthanen ausgesetzt sey, wobey der innere Friede nie bestehen kann.

Zweytens erstreckt sich das erwähnte Privilegium bloß auf die Person des Königs. Es können also demungeachtet diejenigen, welche eine unrechtmäßige Gewalt üben, die das Gesetz nicht autorisirt, in Anspruch genommen werden. Die Autorität des Königs gründet sich nur auf das Gesetz, und er kann folglich Niemanden berechtigen, gegen das Gesetz zu handeln. Der Befehl, den eine subalterne Obrigkeit vom Könige gesetzwidrig bekäme, ist nicht verbindlicher und bedeutender, als wenn diese ihm von irgend einer anderen Privatperson erhalten hätte.

Sogar drittens bey der Voraussetzung, daß die Person des Regenten nicht geheiligt wäre, würde dennoch die Behauptung eines rechtmäßigen Widerstandes gegen unrechtmäßige Gewalt der Obrigkeit weder den Regenten, noch den Staat, bey jeder geringfügigen Gelegenheit in Gefahr setzen. Denn wo die beeinträchtigte Partey durch die Appellation an das Gesetz entschädigt werden kann, da wird es keiner Gewalt bedürfen, die nur in den Fällen nothwendig wird, wo man Jemanden verhindert, zu dem Gesetze seine Zuflucht zu nehmen. Einen Räuber, der mir auf der Heerstraße den Geldbeutel abfodert, bin ich befugt auf der Stelle zu tödten, und wenn in dem Beutel nur wenig Groschen sich befänden. Einen Schuldner, der mir ein Darlehn von mehr tausend Thalern zurückzuzahlen verweigert, bin ich nicht befugt zu tödten, oder persönlich mit Gewalt zur Zahlung zu zwingen, weil ich hier die Hülfe des Gesetzes in Anspruch nehmen kann.

Aber endlich viertens, auch wenn eine Obrigkeit gesetzwidrige Handlungen gewaltsam ausübt, und die Hülfe des Gesetzes durch eben dieselbe Gewalt der Obrigkeit verhindert wird; so wird dennoch das Recht ihr zu widerstehn bey einem so offenbar tyrannischen Verfahren, nicht leicht, am wenigsten bey geringfügigen Veranlassungen, den Staat beunruhigen. Dies Recht des Widerstandes bezieht sich ja nur auf Verhältnisse von Individuen gegen die Obrigkeit, und jene werden nicht Gebrauch davon machen zu einem Streite mit dieser, wo sie gewiß überzeugt sind, daß sie den Kürzern ziehen, und noch unglücklicher werden, als sie vorher waren. Einer oder wenige können die Sicherheit des Staats nicht gefährden; das übrige

Volk

Volk bedauert sie, wenn die Regierung sie ungerecht behandelt; aber da es selbst nicht weiter dabey interessirt ist; so hütet es sich wohl, daß es ihnen bey der Widersetzung gegen die Obrigkeit thätigen Beystand leistet. Kleine tumultuarische Auftritte haben auf die Ruhe des Stats im Ganzen keinen Einfluß. Ein Anderes ists, wenn die Illegalität des Verfahrens der Regierung die Majorität des Volks angeht, und dieses bemogen wird, sich aufzulehnen. Dann ist aber auch gewissermaßen schon die ganze Statsverfassung als aufgelöst zu betrachten, wenn nicht der Ungerechtigkeit vom Regenten schleunig abgeholfen wird.

Den Beschluß der statsrechtlichen Untersuchung Locke's machen einige Bemerkungen über die Auflösung von Statsverfassungen, oder die sogenannten Revolutionen. Man muß hier vorläufig unterscheiden zwischen einer Auflösung der Gesellschaft und einer Auflösung der Statsverfassung. Eine politische Gesellschaft entsteht durch die Einwilligung der Menschen, sich mit andern zu Einem Körper zu verbinden, und mit ihnen nach Einem Willen zu handeln: eine Verbindung und Handelnsweise, welche im Naturstande nicht obwaltet. Die gewöhnlichste und auch fast einzige Art, diese bürgerliche Vereinigung aufzulösen, ist durch Angriff und Unterjochung einer feindlichen Macht. Hier kann sich die Gesellschaft nicht als Ein ganzer und unabhängiger Körper erhalten; die Vereinigung der Individuen hört also auf; jeder kehrt in den Zustand zurück, worin er sich vorher befand, und sorgt für seine eigene Sicherheit durch Verbindung mit irgend einer anderen Gesellschaft, so gut er kann. Ist die Gesellschaft aufgelöst, so kann sich

natür-

natürlicherweise auch die Verfassung derselben nicht behaupten. So rottet das Schwerdt des Eroberers oft Statsverfassungen mit der Wurzel aus, und er zertrümmert die Gesellschaft, indem er den großen Haufen der Unterthanen dem Schutze und der Abhängigkeit von der Gesellschaft entzieht, die sie gegen Gewalt schützen sollte.

Außer dieser Auflösung von Statsverfassungen, welche von äußeren Ursachen herrührt, giebt es auch solche, die aus inneren Ursachen entspringen. Die erste innere Ursache von Statsrevolutionen ist eine Veränderung der gesetzgebenden Gewalt. Da der Stat im Innern ein Zustand des Friedens seyn soll, dessen Existenz auf der Wirksamkeit der Gesetze beruht; so ist die gesetzgebende Gewalt auch als die Seele zu betrachten, welche dem Statskörper Form, Leben und Einheit mittheilt, und durch deren Einfluß Sympathie und Zusammenhang unter den einzelnen Gliedern des Ganzen hervorgebracht wird. Wird daher die gesetzgebende Gewalt aufgehoben oder zerstört, so ist auch die Auflösung und der Tod dieses bestimmten Statskörpers eine unvermeidliche Folge. Die bürgerliche Gesellschaft hört alsdenn auf, der bisherigen Regierung überhaupt unterworfen zu seyn, und kann nach freyer Einsicht und Willkühr eine neue anordnen.

Locke bestimt die Fälle, wo in Ansehung der gesetzgebenden Gewalt revolutionirt wird, noch genauer, vornehmlich in Beziehung auf die Englische Constitution. Seine Theorie läßt sich aber auch leicht auf andere Verfassungen anwenden.

Man

Man denke sich, daß die gesetzgebende Gewalt von der Concurrenz dreyer verschiedener Personen abhange: 1) einem einzelnen erblichen Regenten (König), der beständig die höchste ausübende Gewalt, und zugleich das Recht hat, die beyden andern Theilnehmer an der gesetzgebenden Gewalt innerhalb gewisser Zeiträume zusammen zu berufen, oder zu entlassen; 2) eine Versammlung des erblichen Adels (Oberhaus, Haus der Lords); 3) eine Versammlung durch das Volk gewählter temporärer Repräsentanten (Unterhaus, Haus der Gemeinen).

Hier erhellt, daß jedesmahl eine einzelne von diesen drey Personen, etwa der Regent, ihren Privatwillen zum Gesetze machen, und folglich die ganze gesetzgebende Gewalt darstellen will, die letztere alsdenn revolutionirt werde. Wenn der König von England ohne das Parlament, oder dieses ohne den König, neue Gesetze macht, die nicht von der Concurrenz beyder herrühren, welche das Volk als wesentliche und nothwendige Bedingung der von ihm autorisirten gesetzgebenden Gewalt constituirte; oder wenn sie alte gültige Gesetze umstossen: so verleugnen und zerstören sie die bestehende legislative Gewalt, und setzen eine neue an deren Stelle.

2) Wenn der Regent die beyden anderen Personen der gesetzgebenden Gewalt hindert, sich zur gehörigen Zeit zu versammeln, oder wenn er ihre freye Thätigkeit für verfassungsmäßige Zwecke hemmt und unterdrückt; so revolutionirt er. Jene beyden anderen Personen müssen nothwendig auch das Recht haben, frey zu debattiren, und mit der erfoderlichen Muße zu vollenden, was sie für die Wohlfarth des Staats

Stats nöthig erachten. Wird ihnen diese Freyheit und Muße genommen, so ist dies eben so gut, als ob man die ganze gesetzgebende Gewalt vernichtete.

3) Wenn durch die willkührliche Macht des Regenten die Wähler oder Wahlarten der Repräsentanten des Volks verändert werden, wider den Willen und das gemeinsame Interesse des Volks; so wird die gesetzgebende Gewalt revolutionirt. Denn wenn Andere wählen, als die, welche das Volk ursprünglich dazu autorisirt hat; oder wenn sie nicht auf die verfassungsmäßige Art wählen; so sind die gewählten Repräsentanten nicht wirklich diejenigen, welche das Volk gewählt wissen wollte.

Daß in allen den obigen Fällen die Auflösung der Statsverfassung dem Regenten zugerechnet werden könne, ist einleuchtend. Denn er hat die Macht, den Schatz, und die Beamten des Stats unter seinem Befehle; und da er sich selbst nicht selten überredet oder durch Schmeichler überredet wird, daß er als Regent über alle Einschränkung erhaben sey; so ist er auch allein im Stande, zu solchen Revolutionen Vorschritte zu thun, und zwar unter dem Vorwande einer gesetzmäßigen Autorität; und er kann alle diejenigen, welche sich ihm zu widersetzen wägen, als unruhige aufrührische Köpfe und Feinde der Regierung gewaltsam abschrecken und unterdrücken. Keine andere Person, oder auch das Volk, ist im Stande, in der bestehenden Verfassung durch sich selbst eine Revolution der gesetzgebenden Gewalt zu versuchen; es müßte denn durch offenbare Rebellion geschehen, die sich aber nicht so, wie die Machination des Regenten, verstecken kann. Ferner bey der oben vorausgesetzten Statsform, da der Regent die Macht hat, die Beyden

den anderen Personen der gesetzgebenden Gewalt zu entlassen, und sie dadurch in den Stand der Privatunterthanen zu versetzen; so können sie nie in Opposition mit ihm seyn, oder durch ein Gesetz ohne seine Beystimmung die gesetzgebende Gewalt ändern, da seine Einwilligung immer nöthig ist, um ihren Beschlüssen die erfoderliche Sanction zu geben. Inzwischen so weit etwa auch die beyden anderen Personen der gesetzgebenden Gewalt dazu beytragen, die Statsverfassung zu verderben, können sie in diesem Stücke Verbrechen begehen, und zwar die größten, die ein Bürger gegen den andern begehen kann.

Es giebt noch eine Art, wodurch eine Staatsverfassung wie die oben vorgezeichnete aufgelöst werden kann. Diese ist, wenn der Inhaber der höchsten ausübenden Gewalt sein Amt vernachlässigt, so daß die bereits gemachten Gesetze nicht weiter in Ausübung gebracht werden. Dies heißt Alles nach und nach in Anarchie verwandeln, und so wirklich die Statsverfassung auflösen. Die Gesetze werden nicht bloß um ihrer Existenz willen gemacht, sondern um ausgeübt zu werden; sie sollen bewirken, daß jedes Glied des politischen Körpers an seiner Stelle sey, und seine Schuldigkeit thue; sobald die Wirksamkeit derselben also aufhört, hört auch offenbar die Regierungsform auf, und das Volk wird ein verworrener Haufen ohne Ordnung oder Zusammenhang. Wo demnach keine Verwaltung der Justiz mehr statt findet, um die Rechte der Bürger zu sichern; wo die höchste Gewalt nicht gebraucht wird, um die Macht des Stats zur Sicherheit desselben anzuwenden, und für die nothwendigen Bedürfnisse des Publicums zu sorgen; da ist keine Regierungsform weiter übrig; und können die Gesetze

nicht

nicht ausgeübt werden, so ist es damit einerley, als wenn gar keine Gesetze da wären. Ein Stat ohne Gesetze ist noch ein für die Politik zu erfindendes Geheimniß; dessen Erfindung aber auch nach der Natur der menschlichen Gesellschaft nie möglich ist.

In allen den Fällen, wo die Regierung aufgelöset wird, hat das Volk die Freyheit, für sich selbst zu sorgen, und eine neue von der vorherigen verschiedene gesetzgebende Gewalt zu errichten, durch Veränderung der Personen und der Form, wie es seiner Sicherheit und Wohlfarth gemäß hält. Die bürgerliche Gesellschaft kann niemals durch die Fehler Anderer das angebohrne und ursprüngliche Recht der Selbsterhaltung verlieren. Diese Selbsterhaltung beruht aber lediglich auf einer bestimten gesetzgebenden Gewalt, und einer unparteyischen Ausübung der Gesetze, welche von jener beschlossen wurden.

Der Zustand des Menschengeschlechts ist jedoch so traurig nicht, daß die Gesellschaft nicht eher Mittel zu ihrem Wohle anwenden könte, als bis es zu spät ist. Zu sagen: Das Volk dürfe für sich selbst sorgen durch Errichtung einer neuen gesetzgebenden Gewalt, wenn die alte durch tyrannische Unterdrückung und Herscherkünste vernichtet, oder von einer fremden Gewalt unterjocht ist, heißt eben so viel als: Das Volk dürfe Hülfe erwarten, wenn es zu spät und das Uebel unheilbar geworden ist. Dies ist ohngefähr dasselbe, als wenn man den Unterthanen riethe, erst Sclaven zu werden, und — hernach für ihre Freyheit zu sorgen; und wenn ihnen erst die Ketten angelegt wären, dann ihnen zu erlauben, als freye Männer zu handeln. Hierin läge mehr Hohn und Spott, als

Trost;

Trost; und die Gesellschaft kann sich folglich niemals vor der Tyranney sichern, wenn sie nicht Mittel hat, ihr zu entgehen, bevor sie von derselben völlig unterjocht ist. Also die Gesellschaft hat nicht nur ein Recht, sich von der Tyranney zu befreyen, sondern auch, ihr zuvorzukommen.

Hieraus fließt abermals eine Art der Auflösung der Statsverfassung, welche alsdenn erfolgt, wenn die gesetzgebende Gewalt, oder auch der Regent, dem in sie gesetzten Vertrauen zuwider handeln. Und zwar geschieht dies, wenn willkührliche Eingriffe in das Eigenthumsrecht der Unterthanen gethan werden, so daß das Leben, die Freyheit, oder die Güter des Volks nicht mehr unter dem Schutze gerechter Gesetze stehen. Denn gerade darum ordnet die Gesellschaft eine gesetzgebende Gewalt an, daß sie diese Sicherheit gewinnen will. Gesetzt also, daß die gesetzgebende Gewalt diese ihre Bestimmung versäumt oder absichtlich und thätlich vereitelt; so verwirkt sie ihr Recht, und dieses fällt wieder an das Volk zurück, das nunmehro nach seiner ursprünglichen Freyheit eine neue gesetzgebende Gewalt verfügen darf. Diese Regel bezieht sich besonders auf den höchsten ausübenden Regenten, sofern ihm eine zwiefache Gewalt anvertraut ist, die ausübende vollständig, und auch ein Theil an der gesetzgebenden, falls er etwa seine Privatwillkühr zum Gesetze zu erheben trachtet. Der Regent handelt aber gegen das in ihn gesetzte Vertrauen, wenn er entweder seine Macht, seinen Schatz, und sein Recht, Aemter zu vergeben, gebraucht, um die Repräsentanten zu bestechen und für seine Absichten zu gewinnen; oder wenn er offenbar die Wähler an sich zieht, und ihnen vorschreibt, solche zu Repräsentanten zu

wählen, die er bereits durch Sollicitationen, Drohungen und Versprechungen gewonnen hat, und in Ansehung deren er vorläufig gewiß ist, wie sie votiren werden. So die Repräsentanten bestechen, und die Wähler bestimmen, das heißt, die Verfassung in der Wurzel angreifen, und die Quelle der öffentlichen Sicherheit vergiften.

Sollte man hierauf erwiedern, daß das Volk (der große Haufen) unwissend und stets unzufrieden sey; daß also den Grund einer Statsverfassung in die wandelbare Meynung und unzuverlässige Laune des Volks setzen, nichts anders wäre, als den unvermeidlichen Ruin des Stats herbeyführen; daß keine Verfassung lange werde bestehn können, wenn es vom Volke abhängt, eine neue gesetzgebende Gewalt zu errichten, sobald ihm die alte misfällt; so kann man antworten: Die Erfahrung lehre gerade das Gegentheil. Das Volk verläßt gar nicht so gerne alte Formen, an welche es einmal gewöhnt ist, wie Einige uns überreden wollen. Im Gegentheile man kann es oft nur mit großer Mühe bewegen, anerkannte Gebrechen in der Form der Verfassung zu verbessern, wenn diese seit langer Zeit hergebracht sind. Diese Trägheit und Abneigung des Volks gegen eine Abänderung der alten Constitution, bemerkt Locke, hat ohngeachtet der manchen Revolutionen in England zu verschiedenen Zeiten, nach langen Zwischenräumen und mehrern vergeblichen Aenderungsversuchen, das Englische Volk immer wieder zu der alten Eintheilung der Stände in König, Lords, und Gemeine zurückgebracht.

Man könte inzwischen jener Hypothese zum mindesten vorwerfen, daß sie den Samen zur Rebellion ausstreue. Aber auch dagegen kann man erwiedern:

I)

1) sie thue dies nicht mehr, als jede andere Hypothese ähnlichen Inhalts und Zwecks. Denn wenn das Volk unglücklich gemacht ist, und sich der Bedrückung der willkührlichen Gewalt ausgesetzt findet; so mag man den Regenten desselben für Jupiters Sohn, für geheiligt, für den Gesalbten Gottes erklären, oder sonst ihn ausgeben, wofür man will; es wird sich stets dasselbe ereignen. Die widerrechtlich gemishandelte Majorität des Volks wird bey jeder Gelegenheit bereit seyn, das Joch abzuwerfen, durch welches sie sich zu sehr gebeugt fühlt. Sie wird aber diese Gelegenheit nicht bloß ruhig abwarten; sondern dieselbe wünschen und suchen, und bey der Veränderlichkeit und Zufälligkeit menschlicher Dinge kann es auch nicht fehlen, daß sich jene nicht in kurzem von selbst darbieten sollte. Derjenige muß noch nicht lange in der Welt gelebt haben, der nicht Beyspiele hiervon zu seiner Zeit erfahren hätte; so wie derjenige wenig gelesen haben muß, der sich nicht an Beyspiele in allen Statsverfassungen, die von jeher existirten, erinnerte.

2) Revolutionen entstehen gar nicht wegen jedes kleinen Versehens eines Regenten in öffentlichen Angelegenheiten. Vielmehr sehr grobe Fehler in der Regierung auf Seiten der regierenden Personen, eine Menge schlechter unzweckmäßiger Gesetze und Misgriffe menschlicher Schwachheit, erträgt das Volk ohne Murren und Aufruhr. Nur erst wenn eine lange Reihe von Misbräuchen, Prävaricationen, hinterlistigen Ränken des Regenten, wobey die Tendenz zur Unterdrückung des Volks diesem sichtbar und fühlbar wird, vorhergegangen ist; dann ist es nicht zu verwundern, daß das Volk aufsteht, und die Herrschaft solchen Händen übergiebt, wodurch der Zweck des

States gesichert wird. Veraltete Namen und speciöse Formen sind alsdenn viel schlimmer, als der Naturstand oder die bare Anarchie; denn die Nachtheile sind bey jenen eben so groß und wahr, wie hier; und die Hülfsmittel, dagegen sind entfernter und schwieriger.

3) Locke meynt sogar, daß die Lehre von dem Rechte des Volks für seine Sicherheit durch Errichtung einer neuen gesetzgebenden Gewalt zu sorgen, wenn die bisherigen Gesetzgeber gegen das Vertrauen des Volks handelten, die beste Schutzwehr gegen Rebellion, und das in der Regel tauglichste Mittel, dieselbe zu verhindern, sey. Rebellion ist Widerstand nicht gegen Personen, sondern gegen die auf die Constitution und Verfassung gegründete Autorität, und nur diejenigen sind wahre und eigentliche Rebellen, welche sich widerrechtlich mit gewaltsamen Maaßregeln gegen diese auflehnen. Man kann also gerade den Regenten, welche die Gewalt in Händen haben, und sie folglich am ersten gegen die Constitution und die bestehenden Gesetze brauchen können, keine heilsamere Lehre geben, als wenn man ihnen die Ungerechtigkeit und die Gefahr dieses Unternehmens zeigt. Man muß hierbey nicht vergessen, daß gegen den Stat nicht bloß die Unterthanen, sondern auch der ausübende Regent als solcher durch Misbrauch seiner Gewalt rebellisiren können. Denn wer die Gesetze des Stats aufhebt, von denen die öffentliche Freyheit und Sicherheit abhangen, der stellt den Zustand des Kriegs wieder her, welchem durch die Gesetze entgangen werden sollte, und ist also Rebell (rebellat).

Wenn gutmüthige Politiker sagen, es lege den Grund zu Rebellionen d. i. zu bürgerlichen Kriegen und inneren Gährungen, falls man unter dem Volke die

die Theorie verbreite, daß es des Gehorsams entbunden wäre, sobald die Obrigkeit widerrechtliche Eingriffe in seine Freyheit oder sein Eigenthum thue, und daß es sich alsdenn den gewaltsamen Maaßregeln jener widersetzen dürfe; man dürfe deßwegen diese für den Frieden so verderbliche Lehre gar nicht aufkommen lassen; so haben sie bey dieser Aeußerung nicht mehr für sich, als wenn sie sagten: Ehrliche Leute dürften sich nicht Räubern widersetzen, weil dies Unruhen und Blutvergießen bey der Gegenwehr verursachen könte. Erwächst aus solchen Verhältnissen ein Unglück, so fällt die Schuld davon nicht auf den, der sein Recht vertheidigt, sondern auf den, der seinen Mitbürger anfällt. Muß der unschuldige ehrliche Mann um des Friedens willen alles, was er hat, dem ruhig hingeben, der ihn tyrannisch beherrscht; was ist denn das für ein Frieden, der in Räuberey und Unterdrückung besteht, und bloß zum Vortheile von Räubern und Unterdrückern erhalten werden soll? Es wäre ja dies eine Regierungsform für die Unterthanen, in welcher sie, wie Ulyßes und seine Gefährten, nicht anders zu thun hätten, als sich ruhig auffressen zu lassen.

Allerdings können Gährungen im State dadurch entstehen, daß es einem vielthuerischen unruhigem Kopfe einfällt, es auf eine Aenderung der Statsverfassung anzulegen. Aber dergleichen Unternehmungen werden bey einer gerechten und weisen Verwaltung des Stats nur solchen Menschen selbst zum Verderben gereichen. Denn bevor der tyrannische Druck einer Regierung nicht allgemein empfunden wird, bevor die schlechten Absichten der regierenden Personen nicht gar zu sichtbar werden, hat das Volk keine Neigung, sich zu empören; im Gegentheil es duldet lieber, als daß

es sich von seiner gewohnten Werkthätigkeit losreißen, und seine verletzten politischen Rechte durch Widerstand gegen die Regierung vertheidigen sollte. Bringt indessen ein Regent das Volk in diese Stimmung, daß es seine Arbeit aufgiebt, um zu revolutioniren; wer ist daran schuld? Ist es nicht der Regent? Ist das Volk zu tadeln, daß es sich als eine Gesellschaft freyer vernünftiger Wesen fühlt, und die Verhältnisse der Dinge nicht anders erkennet, als es sie erkennen kann? Zugegeben, daß die Ehrsucht einzelner Privatpersonen oft große Unruhen in Staten hervorgebracht hat, und selbst die Auflösung von Verfassungen herbeyführte; so darf man sich doch nur in der Geschichte umsehen, und man wird bemerken, daß Revolutionen ungleich seltener aus einem Uebermuthe des Volks und einem Hange desselben, gesetzmäßige Autoritäten umzuwerfen, als aus der Insolenz der Regenten, und ihrem Streben nach willkührlicher Herrschaft über ihr Volk entsprangen, wovon Unterdrückung und Grausamkeit die Folgen waren.

Sogar Barclay, dieser berühmte Herold der absoluten Monarchie, zeichnet zwey Fälle aus, wo dem Regenten mit Recht Widerstand geleistet werden dürfe: 1) Wenn der Regent die Verfassung umwirft, oder diese Absicht durch seine Handlungen unverkennbar verräth, und sein ganzes Benehmen auf den Ruin der Unterthanen gerichtet ist, wie das des Nero, Caligula, u. a. 2) Wenn ein König sich von einem Andern abhängig macht, und den Stat, welchen ihm seine Vorfahren in der Unabhängigkeit überließen, der Herrschaft eines andern unterwirft. Es kann sehr wohl seyn, daß der Regent hierbey gar nicht den Zweck hat, zum Präjudiz des Volks zu verfahren; aber weil

er

er dadurch den vornehmsten Charakter der königlichen Würde verliert, der Erste in seinem Reiche zu seyn, und zunächst und unmittelbar unter der Gottheit zu stehen; weil er ferner sein Volk, dessen Freyheit er sorgfältig hätte bewahren sollen, unter die Bothmäßigkeit eines andern Stats bringen will, und so sein Reich eigentlich abalienirt; so hat er auch die ihm vorher zukommende Gewalt verloren, ohne daß er denen das geringste Recht eingeräumt hätte, denen er es einräumen wollte. Er setzt also durch jenen Act sein Volk in Freyheit, und überläßt es seiner eigenen Disposition.

Jene beyden vom Barclay angenommenen Fälle eines möglichen rechtmäßigen Widerstandes gegen den Regenten lassen sich auf die allgemeine Regel zurückführen: Wo der Regent keine Autorität hat, da ist er nicht Regent, und es darf ihm Widerstand geleistet werden; denn mit dem Aufhören der Autorität hört auch der Regent auf, und wird andern Privatleuten gleich, die keine Autorität haben.

Sollte ein Streit zwischen dem Regenten und den Unterthanen in einer Sache entstehen, worüber die Gesetze schweigen, oder der Sinn dieser zweifelhaft ist, und wäre die Sache von Belang; so glaubt Locke, daß nur das ganze Volk hier der schickliche Richter seyn könne. Denn das Volk ist es, welches in den Regenten das Vertrauen setzt, und ihm erlaubt, auch ohne die Gesetze zum gemeinen Besten zu handeln; das Volk kann also auch, wenn Individuen sich vom Regenten beeinträchtigt glauben, allein entscheiden, wiefern der Regent jenes Vertrauen gemißbraucht, oder über die ihm gebührende Schranken ausgedehnt habe. Will der Regent diesen Weg der Entscheidung nicht einschlagen, und können ihn die beleidigten In-

dividuen nicht mit Gewalt erzwingen; so bleibt zunächst kein Mittel der Gerechtigkeit weiter übrig.

Der wichtige Schlußsatz des Lockischen Staatsrechts ist also überhaupt dieser: Die Macht, welche jedes Individuum der Gesellschaft beym Eintritte in dieselbe gab, kann nicht wieder, so lange die Gesellschaft dauert, an die Individuen zurückfallen; sondern bleibt stets bey der Commune; weil ohnedem gar keine bürgerliche Gesellschaft existiren könte, die doch existiren soll. Eben so wenn die Gesellschaft die gesetzgebende Gewalt irgend einer Versammlung von Bürgern übertragen hat, und zwar so, daß dieselbe bey ihnen und ihren Nachfolgern bleibe, und daß sie zugleich die Autorität haben, für ihre Nachfolger zu sorgen; so kann die gesetzgebende Gewalt nicht wieder an das Volk zurückfallen, so lange die dermalige Verfassung besteht. Denn das Volk hat hier eine gesetzgebende Gewalt als immerwährend begründet; es hat also sich seiner politischen Freyheit in diesem Stücke begeben, und kann sie nicht wieder zurücknehmen. Hat aber das Volk der Dauer einer gesetzgebenden Versammlung Grenzen gesetzt, und die höchste Gewalt Einer Person oder Versammlung bloß temporär zugestanden; oder auch, wenn durch Verbrechen der autorisirten Personen das Recht der gesetzgebenden Gewalt von ihnen verwirkt wird; so fällt es wieder an die Gesellschaft zurück; das Volk hat ein Recht, als Souverain zu handeln, und kann eine neue Form der gesetzgebenden Gewalt anordnen, oder unter der alten Form sie nur anderen Personen anvertrauen, wie es gut findet.

Ich habe absichtlich etwas länger bey der Schrift des Locke über die bürgerliche Verfassung verweilt, weil sie zu den lehrreichsten in ihrer Art gehört. Er

scheint

scheint dabey einen zwiefachen Zweck gehabt zu haben: theils überhaupt von einer vernunftmäßigen bürgerlichen Verfassung einen Umriß zu geben; theils die Gründe und Vortheile seiner vaterländischen Verfassung durch Anwendung der Principien des Statsrechts auf dieselbe in ein helleres Licht zu setzen. Man kann daher jenen politischen Tractat Locke's eine Philosophie der Englischen Constitution nennen. Aus dem Ganzen blickt eine große Vorliebe für diese Constitution hervor. So freymüthig auch Locke über die Principien des Statsrechts raisonnirt hat, und so wenig er Paradoxieen scheuet, wenn er sie für richtige Folgerung aus den Principien hält; so würde man ihm doch sehr Unrecht thun, wenn man ihm eine ausschließliche Neigung für eine der sogenannten reinen Regierungsformen, die monarchische, oder demokratische, zuschriebe. Er erklärt sich zwar stark und nachdrücklich für die Rechte des Volks; aber er vergiebt auch der gerechten Autorität einer Regierung in der einmal bestehenden Statsverfassung nichts. Man kann es aber wohl als eine auch durch die neueste Geschichte bewährte Erfahrung annehmen, daß wo eine Regierung nach gerechter Autorität verfährt, und damit die nöthige Klugheit verbindet, sie auch von einer statsrechtlichen Theorie, in welcher die Rechte des Volks nicht vergessen werden, keine nachtheilige Wirkungen zu befürchten habe.

Höchst interessant und lehrreich, vornehmlich in Hinsicht auf das Zeitalter, in welchem Locke lebte, sind dessen Briefe über die Toleranz in Religionssachen. Sie wurden zwar zunächst nur für sein Vaterland geschrieben; aber ihr Inhalt ist nichts desto weniger so echt kosmopolitisch, daß sie al-

len damaligen Europäischen Völkern gewidmet zu seyn scheinen können. Ja sie enthalten Bemerkungen und Maximen, welche philosophische Schriftsteller sogar in unsern Tagen bey den cultivirtesten Völkern und unter den aufgeklärtesten Regierungen zu wiederholen nöthig finden möchten. Die religiöse Toleranz ist eine so liebenswürdige und wohlthätige Frucht der neueren Philosophie, daß eine der treffendsten und geistvollsten Apologieen jener in der Geschichte dieser nicht ganz übergangen werden darf *).

Bey keiner Nation ward, weil der religiöse Zustand ihrer Mitglieder und die unter ihnen sich erhebenden Zwistigkeiten es veranlaßten, so früh und aus so mannichfaltigen Gesichtspuncten über religiöse Toleranz gestritten, als bey der Englischen; und dennoch war keiner Nation eine richtige und vollendete Theorie von diesem Gegenstande nöthiger, als ihr. Die Regierung hatte in Religionssachen parteyisch verfahren. Diejenigen also, die unter der Parteylichkeit derselben litten, bestrebten sich, ihre Rechte und Freyheit in dem Puncte zu vertheidigen; aber meistens nach

*) Letters concerning Toleration. Es sind vier Briefe, von denen jedoch der vierte nicht vollendet ist. Der erste wurde vom Locke ursprünglich Lateinisch geschrieben und in Holland gedruckt, aus dem Lateinischen in's Holländische und Französische, und erst hernach vom Verfasser selbst in's Englische übersetzt. Der zweyte ist eine Vertheidigung des ersten gegen eine Broschüre: Argument of the Letter concerning toleration briefly considered and answered. Der dritte ist ebenfalls eine Apologie gegen: A third letter concerning Toleration. Dieser ist am ausführlichsten. Die drey Briefe stehn in *I. Locke's* Works T. II. p. 231. sq. Das beträchtliche Fragment des vierten Briefs S. T. III. p. 457. sq.

noch einseitigen Gründen, dem Interesse ihrer eigenen Secten gemäß. Gerade diese Beschränktheit der Denkart aller Religionsparteyen gegen einander war in England eine der Haupturſachen so vieler bürgerlicher Verwirrungen, Unruhen, und des öffentlichen Elends geworden. "Es ist Zeit", sagt Locke, "uns um eine gründliche Heilung der Uebel zu bemühen, die uns drücken. Wir bedürfen liberalerer Mittel, als diejenigen sind, die man gewöhnlich gegen unsere Krankheit gebraucht hat. Es sind weder Declarations of Indulgence, noch Acts of Comprehension, wodurch geholfen wird; jene bewirken nur eine scheinbare Heilung; diese verschlimmern das Uebel. Absolute Freyheit, gerechte und wahre Freyheit, gleiche und unparteyische Freyheit, das ist es, was wir bedürfen. Man hat hiervon allerdings genug gesprochen, aber man hat sehr wenig davon recht verstanden; und noch weniger ist jene Freyheit überhaupt ausgeübt worden, weder von der Regierung in ihrem Verhältnisse zum Volke, noch von einer Religionspartey im Volke gegen die andere."

Locke wollte in seinen Briefen über die Toleranz die Billigkeit und Ausführbarkeit der religiösen Freyheit darthun, und zugleich das Bedürfniß derselben allen denen unter seinen Landsleuten recht eindringlich an's Herz legen, die fähig wären, sich über den Seetengeist zu erheben, und lediglich das wahre Interesse des Publicum's zum Augenmerke zu nehmen. Ich will hier nur einige Hauptideen Locke's ausheben, um den philosophischen Genius wenigstens im Allgemeinen zu charakterisiren, der sich in diesen Briefen ausdrückt.

Reli-

Religiöse Toleranz ist das vornehmste auszeichnende Merkmal der wahren Kirche. Wegen der Aufstellung und Begründung dieses Satzes allein schon verdient Locke's Namen von der Nachwelt mit hochachtungsvoller Dankbarkeit genannt zu werden. Was auch Einige von dem hohen Alterthume der Oerter und Namen rühmen, die ihrer Partey heilig sind, oder von der Pracht ihres äußern Gottesdienstes; Andere von der Reformation ihrer Lehre; Andere von der Orthodoxie ihres Glaubens (denn Jeder hält sich für orthodox); alles dies ist eher Zeichen von Menschen, die nach Herrschaft und Gewalt über Andere trachten; aber nicht von der christlichen Kirche. Mag irgend Jemand noch so gerechte Ansprüche auf alle jene Eigenschaften haben; wenn es ihm an Liebe und gutem Willen gegen alle Menschen, auch solche, die nicht Christen sind, gebricht; so ist er zuverlässig kein wahrer Christ.

Locke fragt diejenigen auf ihr Gewissen, welche unter dem Vorwande der Religion Menschen verfolgen, drücken, wohl gar tödten; ob sie so aus Freundschaft und Wohlwollen gegen diese handeln, oder nicht? Erst dann, fügt er hinzu, werde er an ihr Wohlwollen bey einem Benehmen der Art gegen Anders denkende glauben, wenn er sehe, daß sie ihre Freunde und Bekanten mit eben dem Feuereifer von offenbaren Sünden zurückhielten, welche diese gegen die Gesetze des Evangelium's begehen. Geschieht es aus Menschenliebe, und um die Seelen der Ketzer zu retten, daß man ihre Güter einzieht, sie körperlich züchtigt, sie foltert, in abscheulichen Gefängnissen Hungers sterben läßt, ihnen sogar das Leben nimt, bloß um sie zu rechtglaubigen Christen zu machen, und für ihre ewige Seligkeit zu sorgen;

warum

warum duldet man denn in eben dieser Kirche bey den angeblich orthodoxen Mitgliedern derselben Hurerey, Betrug, Bosheit, und jede Art der Feindseligkeit, die eigentlich dem wahren Geiste des Christenthums zuwider sind, und durch deren Verbot sich dasselbe so wesentlich von den falschen heydnischen Religionen unterscheidet? Solche Laster sind mehr der Ehre Gottes, der Reinigkeit der Kirche, und der Rettung der Seelen hinderlich, als irgend eine Abweichung von gewissen kirchlichen Dogmen; oder eine Absonderung vom öffentlichen Gottesdienste, die übrigens mit einem schuldlosen Wandel verbunden ist. Warum übersieht denn dieser brennende Eifer für die Ehre Gottes — er brennt wirklich, denn er zündet für das unglückliche Opfer der Inquisition den Scheiterhaufen an — diese Liebe zu den Seelen, warum übersieht sie die schändlichsten Laster, die am ersten ausgerottet werden sollten?

Der Stat hat über den religiösen Glauben, und über den Gottesdienst als solchen, gar keine Gewalt. Er ist eine Gesellschaft von Menschen, die sich lediglich zur Bewirkung, Erhaltung und Beförderung ihres bürgerlichen Interesse's vereinigt haben. Das bürgerliche Interesse aber begreift Leben, Freyheit, Gesundheit, und Sicherheit des Körpers, dann das Eigenthum an äußern Dingen, wie Geld, Aecker, Häuser, Möbeln u. dgl. Nun ist es die Pflicht der Regierung, durch unparteyische Ausübung der Gesetze dem Volke überhaupt sowohl, als jedem Bürger insbesondre, den rechtmäßigen Besitz jener Dinge zu schützen. Bloß darum hat die Obrigkeit die Macht zu strafen, oder dem Bürger Güter, Freyheit, selbst das Leben zu nehmen, also sein eige-

nes

nes bürgerliches Interesse einzuschränken oder aufzuheben, damit er das bürgerliche Interesse Anderer nicht verletze. Alle Jurisdiction der Obrigkeit ist aber auch einzig auf die Erhaltung des bürgerlichen Interesse's beschränkt, und darf durchaus nicht auf einen gewaltsamen Zwang der Seelen, wenn schon zu deren eigenem vermeyntlichen Heile, ausgedehnt werden.

Die Sorge für die Seele ist 1) der bürgerlichen Obrigkeit eben so wenig übertragen, als andern Menschen. Gott hat Niemanden eine solche Autorität über den Andern gegeben, daß Jener Diesen zu einer bestimten Religion zwingen könte. Auch durch Einwilligung des Volks kann die Obrigkeit nicht mit einer solchen Gewalt bekleidet werden; weil sich kein Mensch der Sorge für seine geistige Wohlfarth so entäußern kann, daß er es blindlings der Wahl eines Andern, sey dieser der Regent, oder auch ein Unterthan, überließe, ihm vorzuschreiben, was er glauben und wie er seinen Gottesdienst halten solle. Das Leben und die Kraft der wahren Religion beruht auf der völligen Ueberzeugung des Geistes, und ein Glaube, der dieses Fundament nicht hat, ist ein sich widersprechender Begriff. Was für einen Glauben wir auch äußerlich bekennen, oder zu was für einem äußern Gottesdienste wir uns halten, wenn wir nicht völlig in unserm Innern davon gewiß sind, daß jener wahr, und dieser der Gottheit wohlgefällig sey; so ist dies unserm Seelenheile nicht bloß gar nicht beförderlich, sondern umgekehrt ein großes Hinderniß desselben. Anstatt unsere Sünden durch eine wahre Religionsübung zu tilgen, fügen wir dadurch, daß wir Gott auf eine Art dienen, von welcher wir doch

ein

einsehen, daß sie ihm nicht wohlgefällig sey und seyn könne, zu unsern übrigen Sünden noch Heucheley und Verachtung der göttlichen Majestät hinzu.

2) Aller Zwang der bürgerlichen Obrigkeit kann nur ein äußerer seyn, und äußerlich wirken. Die Religion besteht in innerer Ueberzeugung, und es liegt in der Natur der Vernunft, daß sie nicht durch äußere Gewalt zur Ueberzeugung und zum Glauben gezwungen werden kann. Einziehung der Güter, Gefängniß, Folter, nichts der Art kann den Menschen bewegen, seinen innern Glauben zu ändern. Die Obrigkeit kann allerdings von vernünftigen Gründen Gebrauch machen, und dadurch die Heterodoxen auf den Weg der Wahrheit leiten, und zu ihrem Seelenheile beytragen; dieses Recht hat sie mit allen andern Menschen gemein. Allein es ist ein Unterschied dazwischen: durch Gründe Ueberzeugung oder Glauben bewirken, und den Glauben befehlen; Jemanden durch Gründe drängen, und, durch Strafen zwingen. Zu dem Letztern ist keine Obrigkeit berechtigt, und ihre Gewalt erstreckt sich demnach überall nicht so weit, daß sie Glaubensartikel und Formen des Gottesdienstes durch gesetzlichen Zwang feststellen könte. Gesetze können nie ohne Strafen wirksam seyn, und Strafen sind in diesem Falle schlechthin unzweckmäßig und ungereimt, weil sie auf die Ueberzeugung gar keinen Einfluß haben mögen.

3) Die Sorge für das Heil der Seelen kann auch deßwegen der Obrigkeit nicht zukommen, weil alle ihre Religionsgesetze doch in der That nicht dazu helfen können. Es ist nur Eine Wahrheit, nur Ein Weg zum Himmel. Wie kann man hoffen, daß mehr Menschen zu demselben gelangen, wenn sie keine

andere

andere Vorschrift haben, als die Religion des Hofs, und in die Nothwendigkeit gesetzt werden, das Licht ihrer eigenen Vernunft aufzugeben, sich gegen die Aussprüche ihres eigenen Gewissens aufzulehnen, und blindlings sich dem Willen und der Religion ihrer Regenten unterzuordnen, welche Religion vielleicht Unwissenheit, Aberglauben, Ehrgeiz, zufällig in dem Lande gegründet haben, in welchem sie gebohren wurden? Bey der Mannichfaltigkeit und dem Widerstreite religiöser Meynungen, in Ansehung deren die Regenten der Welt eben so getheilt und uneinig sind, als in Ansehung ihres weltlichen Interesse's, kann der Weg zur Wahrheit nur sehr schmal seyn. Bloß Ein Volk würde sich auf diesem befinden, und alle übrigen Völker wären verbindlich, ihren Fürsten auf Wegen zu folgen, die zum Verderben führen. Was die Ungereimtheit noch größer macht, und wahren Begriffen von der Gottheit geradezu entgegensteht, ist, daß die Menschen alsdenn ihr ewiges Glück oder ewiges Elend dem Orte verdanken würden, wo sie gebohren wären. Alle Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit ist demnach einzig auf das bürgerliche Interesse der Unterthanen in dieser Welt beschränkt, und hat mit den Angelegenheiten der künftigen Welt gar nichts zu thun.

So wenig wie dem bürgerlichen Regenten, so wenig gebührt auch der Kirche ein Zwangsrecht auf Religionsglauben und Religionsübung der Bürger. Die Kirche ist eine Gesellschaft, deren Mitglieder sich freywillig zum öffentlichen Gottesdienste vereinigen, und zwar zu einem solchen, wie sie ihn für der Gottheit wohlgefällig und dem künftigen Heile ihrer Seelen angemessen halten. Da also die Kirche eine,

freye

freywillige Gesellschaft ist, so wird auch Niemand als Mitglied einer Kirche gebohren; sonst würde die Religion der Eltern nach demselben Rechte auf die Kinder fortgeerbet, wie zeitliche Güter; und jeder würde seinen Glauben eben so als Eigenthum betrachten, wie seine Aecker, was offenbar ungereimt ist. Niemand ist ursprünglich verbunden, sich zu einer besonderen Kirche oder Secte zu halten; er tritt freywillig in eine Religionsgesellschaft, bey welcher er nach seiner Einsicht den Glauben und die Art des Gottesdienstes antrifft, die seine Vernunft am meisten billigt. Die Hoffnung zum Heile seiner Seele, wie sie die einzige Ursache seines Beytritts zu jener Kirche war; so kann sie auch der einzige Grund seines Bleibens in derselben seyn. Entdeckt er in der Folge entweder einen Irrthum in ihrer Lehre, oder etwas Unpassendes und Unanständiges in ihrem Gottesdienste; warum sollte er nicht eben so frey aus der Kirche heraustreten dürfen, wie er hineintrat? Kein Mitglied einer Religionsgesellschaft kann durch ein anderes Band an sie geknüpft werden, als durch das, was die gewisse Erwartung des ewigen Lebens bewirkt.

Jede Gesellschaft, die einen gemeinschaftlichen Zweck verfolgt, muß nothwendig durch gewisse Gesetze geordnet seyn, und alle Mitglieder müssen eingewilligt haben, daß sie diese Gesetze befolgen wollen. Der Ort und die Zeit der Versammlung, die Regeln für die Aufnahme oder Ausschließung von Mitgliedern, die Anstellung der Beamten, die Besorgung äußerer Angelegenheiten u. dgl., müssen bestimt seyn. Aber da die Mitglieder der Kirche ursprünglich sich alle frey vereinigt haben; so folgt hieraus, daß das Recht, Gesetze zu machen, nur der Gesellschaft zukommen

könne, oder, was damit einerley ist, nur denen, welche die Gesellschaft durch einen gemeinsamen Beschluß dazu autorisirt hat.

Der Einwurf, daß keine Religionsgesellschaft eine wahre Kirche heißen könne, die nicht einen Bischof oder Presbyter mit regierender Autorität habe, welche sich auf die Autorität der Apostel gründe, und durch eine ununterbrochene Succession von diesen bis auf unsere Zeiten herab fortgepflanzt sey, beweist gegen den obigen Grundsatz nichts. Denn erstlich kann Niemand das Gebot aufzeigen, wodurch der Stifter des Christenthums der Kirche das Gesetz gegeben habe. Dies Gebot müßte doch sehr ausdrücklich und positiv seyn. Die Verheißung desselben, daß wo Zwey oder Drey in seinem Namen versammelt seyen, Er mitten unter ihnen seyn wolle, scheint vielmehr das Gegentheil zu enthalten. Was fehlt denn einer solchen Gesellschaft zum Begriffe einer wahren Kirche? Man erwäge zweytens, wie groß von jeher die Streitigkeiten selbst unter denen gewesen sind, die so viel Gewicht auf die göttliche Anordnung legen, und eine ununterbrochne Folge eines gewissen Standes von Häuptern der Kirche annehmen. Dieser ihr Streit selbst setzt unvermeidlich die Glieder der Kirche in die Nothwendigkeit, die Gründe desselben zu untersuchen, und gewährt ihnen also auch die Freyheit zu wählen, was nach der Untersuchung das Vorzüglichste scheint. Endlich kann man immerhin zugeben, daß eine Religionsgesellschaft ein Oberhaupt ihrer Kirche anerkenne; sobald eben diese Gesellschaft nur so billig ist, einem Jeden die Freyheit zu lassen, ob er sich an sie anschließen wolle, oder nicht. Denn in diesem Falle wird die kirchliche Freyheit in aller

Hin-

Hinsicht erhalten, weil Niemand einen kirchlichen Machthaber über sich bekomt, als soferne er ihn selbst gewählt hat.

Bey der ängstlichen Sorge für die wahre Kirche, fragt Locke, ob es nicht dem Christenthume viel angemessener seyn würde, wenn man die Bedingungen der gesellschaftlichen Vereinigung lediglich in solche Puncte setzte, die zum wahren Heile nothwendig wären nach den Aussprüchen des Lehrers des Evangeliums selbst; anstatt daß gewisse Leute ihre eigenen Erfindungen und Auslegungen Andern aufdrängen, als ob sie von göttlicher Autorität wären, und durch kirchliche Gesetze solche Artikel als absolut nothwendig zum Bekenntnisse des Christenthums festsetzten, die in der heiligen Schrift entweder gar nicht erwähnt, oder doch zum mindesten nicht ausdrücklich geboten sind? Wer Dinge für die kirchliche Gemeinschaft fodert, die Christus nicht für das ewige Leben fodert, der kann vielleicht eine wirkliche Kirche gründen, wie sie seiner eigenen Meinung und seinem eigenen Interesse gemäß ist; wie man aber diese Kirche eine christliche nennen könne, da sie auf Gesetze gegründet ist, die nicht von Christus herrühren, und Personen aus ihrer Gemeinschaft ausschließt, die darum im künftigen Leben wohl nicht verworfen werden möchten, ist nicht einzusehen. Inzwischen komt es hier auf die Merkmale der wahren Kirche eben nicht an. Nur müssen sich diejenigen, die sich unaufhörlich und mit so großem Lärm auf die Kirche berufen, und vielleicht, nach demselben Principe, wie die Ephesischen Goldschmiede auf ihre Diana, daran erinnern, daß das Evangelium zwar von den echten Jüngern Christi ruhige Erduldung der Verfolgung verlangt;

hingegen sich keine Spur in den Büchern des Neuen Testaments von einem Gebote findet, daß die christliche Kirche Anders denkende verfolgen, und sie mit Feuer und Schwerdt nöthigen solle, ihre Lehren anzunehmen.

Der Zweck einer jeden Religionsgesellschaft ist nur und kann nur seyn öffentlicher Gottesdienst und mittelst desselben Erlangung des ewigen Lebens. Alle Disciplin muß zu diesem Zwecke abzielen, und alle kirchlichen Gesetze müssen darauf beschränkt seyn. Nichts sollte in dieser Gesellschaft verhandelt werden, was den Besitz bürgerlicher und weltlicher Güter betrifft. Gewalt darf durchaus bey keiner Religionsangelegenheit angewandt werden. Ihre Anwendung fällt bloß der weltlichen Obrigkeit anheim, deren Jurisdiction der Besitz aller äußern Güter unterworfen ist.

Aber durch was für Mittel sollen denn die Kirchengesetze behauptet werden, wenn sie bey der Ausübung gar nicht mit Zwang verbunden werden dürfen? — Die Antwort ist: Man muß solche Mittel dazu gebrauchen, wie sie der Natur der Gegenstände derselben entsprechen. Denn das äußere Bekenntniß und die Beobachtung der Cäremonien, die nicht in einer völligen Ueberzeugung und Billigung derselben ihren Grund hat, ist gänzlich unnütz und schädlich. Die Waffen, wodurch die Glieder der Kirche zu ihrer Pflicht angehalten werden, sind Ermahnung und Belehrung. Wenn diese Mittel die Beleidiger nicht zur Besserung d. i. Jemanden nicht zur Einsicht der Wahrheit bringen; so ist nichts weiter zu thun, als solche hartnäckige Personen, von denen sich keine Aenderung hoffen läßt, von der Gemeinschaft der Kirche abzusondern. Dies aber ist die letzte und äußerste

Gewalt

Gewalt der kirchlichen Autorität; keine andere Strafe ist erlaubt.

Itzt wirft Locke die Frage auf: Wie weit sich die Pflicht der Duldung erstrecke, und was sie von einem jeden Individuum fodere? Er bestimt hier folgende Maximen: 1) Keine Kirche ist durch die Pflicht der Duldung verbunden, solche Personen in ihrem Schooße zu behalten, die, ungeachtet aller Ermahnungen, fortfahren gegen die Gesetze jener zu verstoßen. Denn da diese die Bedingungen und das Band der gesellschaftlichen Vereinigung ausmachen; so würde die Kirche sich sehr bald selbst zerstören, wenn ein Bruch der Gesetze immer ohne Ahndung statt finden dürfte. Inzwischen muß in allen solchen Fällen doch immer Sorge getragen werden, daß die Sentenz der Excommunication und ihre Ausführung keine Härte in Worten und Thaten ausdrücke, wodurch der Ausgeschlossene auf irgend eine Weise an seiner Person oder seinen Gütern Schaden leiden könte. Die Excommunication kann niemals Jemanden der bürgerlichen Rechte und Güter berauben, die er vorher besaß. Diese gehören für die bürgerliche Obrigkeit, und stehen unter dem Schutze derselben. Die ganze Gewalt zu excommuniciren kann nur darin bestehen, daß die Gesellschaft ihren Beschluß erklärt, ihre Verbindung mit einem Mitgliede sey aufgehoben, und dieses könne also nicht weiter an solchen Dingen Theil nehmen, die zu den gemeinsamen Angelegenheiten und Zwecken der Kirche gehören. Denn dadurch geschieht freylich der excommunicirten Person kein Unrecht, wenn der Geistliche ihr bey der Feyer des Abendmahls das Brodt und den Wein

versagt, die nicht mit seinem, sondern anderer Leute Gelde gekauft sind.

2) Keine Privatperson hat ein Recht, vor irgend einer andern in bürgerlichen Verhältnissen Vorzüge zu haben, weil jene zu einer anderen Kirche oder Religion gehört. Alle Rechte und Freyheiten, die Jemand hat, behält er. Sie sind gar nicht Religionsobjecte. Man darf ihm nicht das geringste Unrecht zufügen, er mag Christ oder Heyde seyn. Ja der wahrhaft religiöse Mensch darf es hier nicht einmal bey der bloßen Gerechtigkeit bewenden lassen; er muß vielmehr gegen jeden Religionsverwandten ohne Unterschied, auch gegen den Atheisten, oder Indifferentisten, Liebe, Güte und Liberalität beweisen. Dies befiehlt das Evangelium, dazu weist die Vernunft an, und die natürliche Brüderschaft bringt es mit sich, zu welcher alle Menschen gebohren werden. Irrt Jemand von dem rechten Wege ab, so ist es sein Unglück, keine Beleidigung für Dich; Du bist nicht befugt, ihm schon in diesem Leben wehe zu thun, weil Du meynst, er werde doch in dem künftigen verdammt werden.

Was hier gilt von der gegenseitigen Toleranz solcher Privatpersonen, die in Religionssachen verschiedener Meynung sind; das gilt auch von besonderen Kirchen, die in keinem andern Verhältnisse zu einander stehen, keine Jurisdiction über einander haben, auch dann nicht, wenn etwa die bürgerliche Obrigkeit sich zu einer bestimten Kirche hielte. Die Obrigkeitliche Würde einzelner Glieder der Kirche kann dieser eben so wenig ein neues Recht geben, als es die Kirche der bürgerlichen Obrigkeit geben kann. Mag also

die

die Obrigkeit selbst sich zu einer Kirche halten, oder von ihr trennen; die Kirche bleibt, was sie vorher war, eine freye Gesellschaft; sie erwirbt weder durch die Verbindung mit der Obrigkeit die Macht des Schwerdts, noch verliert sie das Recht der Excommunication durch die Absonderung dieser von ihr. Locke nimt zur Erläuterung seiner Theorie den Fall an, daß zwey Secten, Arminianer und Calviniſten, zugleich in Constantinopel neben einander existirten. Würde hier wohl Jemand zu behaupten wagen, daß eine dieser Kirchen das Recht hätte, die Mitglieder der anderen ihrer Güter und Freyheit zu berauben, (wie doch wohl in andern Ländern und Oertern geschieht), weil sie in gewissen Lehren und Cäremonien von einander abweichen, während die Türken als Zuschauer über die unmenschliche Grausamkeit lachten, womit Christen gegen Christen wütheten?

Und worauf könte sich denn das Recht der einen Kirche gründen, die anderen zu mishandeln? Ohne Zweifel wird man antworten, weil sie die orthodoxe Kirche sey, die ein Recht der Autorität über die irrende oder kätzerische habe. Dies heißt aber mit großen prächtig klingenden Worten Nichts gesagt. Denn eine jede Kirche ist für sich orthodox, und für die anderen irrend und kätzerisch. Der Streit über die Wahrheit der Lehren und die Reinigkeit des Gottesdienstes ist also auf allen Seiten gleich, und es giebt keinen Richter, weder zu Constantinopel, noch sonst wo auf Erden, durch dessen Ausspruch er geschlichtet werden könte. Die Entscheidung des Streits ist allein dem obersten Richter aller Menschen möglich, dem auch die Bestrafung der Irrenden anheimgestellt werden muß. Möchten doch die unduldsamen Sectirer

bedenken, wie gehässig sie sündigen, indem sie Ungerechtigkeiten, wenn auch nicht zu ihrem Irrthume, doch zu ihrem Eigendünkel hinzufügen, und keck und übermüthig es wagen, die Verehrer eines andern Meisters zu mishandeln, die ihnen gar keine Rechenschaft schuldig sind.

Ließe es sich aber auch ausmachen, welche von zwey dissentirenden Kirchen die wahre sey; so würde dennoch für die orthodoxe Kirche kein Recht daraus fließen, die andere zu vernichten. Die Kirche hat überhaupt weder eine Gerichtsbarkeit in weltlichen Dingen, noch sind Feuer und Schwerdt taugliche Mittel, um die Gemüther von ihrem Irrthume zu überzeugen, und sie Wahrheit zu lehren. Angenommen einmal, daß die bürgerliche Obrigkeit die eine Kirche begünstigen, und ihr die Waffen leihen wollte, um mit Bewilligung jener die abweichende Kirche auszurotten; wird wohl Jemand behaupten, daß eine christliche Kirche ein solches Recht von einem Türkischen Kayser bekommen könte, der doch in Constantinopel die bürgerliche Obrigkeit ausmacht?

Es verdient bemerkt und beklagt zu werden, daß gerade die wüthendsten sich so nennenden Vertheidiger der Wahrheit, die Widersacher des Irrthums, die Declamatoren gegen religiöse Spaltungen, diesen ihre Eifer für die Sache Gottes gar sehr zurückzuhalten wissen, so lange sie nicht die bürgerliche Obrigkeit auf ihrer Seite haben. Allein sobald die Hofgunst ihnen die Oberhand verschafft, und sie sich als die stärkere Partey fühlen, so entsagen eben die Menschen augenblicklich dem Frieden und der brüderlichen Liebe, deren heilige Beobachtung sie selbst vorher verlangten, da sie die Schwächern waren. Als unterdrückte Partey

rey predigen sie Toleranz; können Götzendienst, Aberglauben, Ketzerey, recht gut in ihrer Nachbarschaft vertragen, ohne die Ansteckung zu fürchten, gegen welche sie als die Stärkern mit fanatischer Wuth zu Werke gehn. Als unterdrückte Partey greifen sie auch gar nicht öffentlich jene vermeynten Irrthümer an, die bey Hofe Mode sind, oder durch die Regierung geschützt werden; sie begnügen sich, ruhig ihre Gründe vorzubringen, was auch in der That die einzig richtige Methode der Verbreitung der Wahrheit ist, die sich nur durch siegende Gründe mit Bescheidenheit und Anstande vorgetragen geltend machen kann.

3). Was fodert die Pflicht der Duldung von denen, die sich durch irgend einen kirchlichen Charakter, ein kirchliches Amt von den übrigen Menschen (den sogenannten Laien) unterscheiden, sie mögen nun Bischöfe, Priester, Presbyters, Prediger u. w. heißen? Die Autorität der geistlichen Aemter und Würden mag entstanden seyn, wie sie will, soferne sie kirchlich ist, hat sie auch nur innerhalb der Schranken der Rechte der Kirche Kraft und Gültigkeit, und darf schlechterdings nicht auf weltliche Angelegenheiten ausgedehnt werden; weil die Kirche selbst schlechterdings abgesondert und verschieden von dem weltlichen State ist. Die Grenzen, welche beyde von einander scheiden, sind fest und unabänderlich bestimt. Derjenige mischt Himmel und Erde zusammen, die entferntesten und entgegengesetztesten Dinge, der diese zwey Gesellschaften vermischt, deren jede in ihrem Ursprunge, Zwecke, Gegenständen, in's Unendliche von der anderen differirt. Niemand also, er mag ein geistliches Amt bekleiden, welches er wolle, kann einen Andern, der nicht zu seiner Kirche gehört, der Freyheit

oder der Güter bloß der Religionsverschiedenheit wegen berauben. Denn was für die ganze Kirche nie rechtmäßig werden kann, kann es noch weniger durch ein angebliches Kirchenrecht für eines ihrer Mitglieder werden.

Es ist aber noch lange nicht genug, daß Geistliche sich von Gewaltthätigkeit und Raube, und jeder Art der Verfolgung enthalten. Wer ein Nachfolger der Apostel seyn, und das Amt eines Religionslehrers bekleiden will, ist verbunden, seine Zöglinge zu den Pflichten des Friedens und guten Willens gegen alle Menschen zu ermahnen, sowohl gegen die Rechtgläubigen, als gegen die Ungläubigen. Er muß sorgfältig nicht nur den Privatpersonen, sondern auch den Obrigkeiten Liebe und Toleranz empfehlen; und den unvernünftigen Haß so viel wie möglich mildern oder ganz vertilgen, womit so viele aus Fanatismus für ihre Secte gegen Anders denkende handeln. Man läßt ja in häuslichen Angelegenheiten, in der Verwaltung des Vermögens, in der Sorge für die Gesundheit, einem Jeden seine Freyheit, und bekümmert sich nicht darum, wenn die Nachbarn hierin unzweckmäßig oder thöricht verfahren. Niemand zürnt gegen den Andern darüber, wenn er seinen Acker schlecht bestellt, oder seine Töchter unvortheilhaft verheyrathet, oder sein Vermögen in Weinhäusern verschwendet, oder Häuser niederreißt und wieder aufbauet. Aber wenn Jemand nicht fleißig die Kirche besucht, oder die gewöhnlichen kirchlichen Gebräuche nicht genau mitmacht, oder seine Kinder nicht in die Mysterien dieser oder jener religiösen Congregation einweihen läßt; das verursacht gleich Aufruhr gegen ihn. Die ganze Nachbarschaft schreyt darüber; jeder will der Rächer so

gros

großer Verbrechen seyn, und die Zeloten haben kaum so lange Geduld, sich der Gewaltthätigkeit und des Raubes zu enthalten, bis man die Sache untersucht, und den armen Mann nach der Form zum Verluste seiner Rechte und Freyheit verdammt hat. O möchten doch, ruft Locke hier aus, unsere geistlichen Redner mit aller Stärke der Beredsamkeit, deren sie fähig sind, die Irrthümer bestreiten; aber nur der Personen schonen! Den Mangel der Gründe dürfen sie nicht mit Waffen der Gewalt ersetzen, deren Gebrauch für eine andere Jurisdiction gehört, und die Geistlichen gar nicht kleidet. Wenn die Geistlichkeit die Autorität des Magistrats zu Hülfe ruft, um ihre Beredsamkeit oder Gelehrsamkeit zu unterstützen; so wird dieser ungemäßigte Eifer, bey allem Vorgeben reiner Liebe für die Wahrheit, doch, da er nichts als Feuer und Schwerdt athmet, ihre Ehrsucht verrathen, und zeigen, daß der Gegenstand ihrer Wünsche eigentlich die weltliche Oberherrschaft ist. Denn es dürfte doch wahrlich sehr schwer seyn, vernünftige Menschen zu überreden, daß der, welcher mit trocknen Augen und mit Zufriedenheit des Gemüths seinen Bruder dem Henker überliefern kann, um ihn lebendig verbrennen zu lassen, herzlich und aufrichtig dafür interessirt wäre, eben diesen Bruder aus den Flammen der Hölle in einer künftigen Welt zu erretten.

4) Der letzte Punct der Untersuchung betrifft die Pflicht der Obrigkeit zur Toleranz; und dieser ist noch einer der wichtigsten. Die bürgerliche Obrigkeit darf überhaupt in Religionssachen nichts durch Gesetze vorschreiben, oder durch Strafen erzwingen. Hingegen hat sie das Recht zu lehren, zu ermahnen, zu überreden, wie dieses auch dem einzelnen

Men-

Menschen zukomt. Im Allgemeinen also bleibt Jedem selbst die Sorge für das Heil seiner Seele überlassen.

Aber wenn nun Jemand diese Sorge vernachläßigt? Diese Frage läßt sich gleich mit einer andern erwiedern: Wie wenn er die Sorge für seine Gesundheit, oder seine Güter vernachläßigt, die doch die Regierung noch näher angehn, als jene? Will etwa die Obrigkeit ein besonderes Gesetz darüber geben, daß Niemand arm oder krank werden solle? Die Gesetze müssen verhüten, so weit es geschehen kann, daß Gesundheit und Eigenthum der Bürger nicht durch Betrug und Gewaltthätigkeit Anderer verletzt werden; hingegen um die Nachläßigkeit und schlechte Haushaltung der Eigenthümer selbst bekümmern sie sich nicht. Man kann Niemand zwingen, reich oder gesund zu seyn, er mag wollen oder nicht; und selbst die Gottheit will die Menschen nicht wider den eignen Willen derselben glücklich machen. Vorausgesetzt aber, daß irgend ein Fürst von seinen Unterthanen begehrte, daß sie Reichthümer sammelten, oder die Gesundheit und Stärke ihrer Körper erhielten; würde er darum durch ein Gesetz befehlen können: sie sollten keine andere als Römische Aerzte brauchen, und Jeder solle gehalten seyn, nach der Vorschrift bloß dieser zu leben? Sollte man kein Getränk, kein Brodt, alsdenn nehmen dürfen, was nicht im Vatican, oder in Genf, zubereitet wäre? Oder zur Bereicherung der Unterthanen sollten sie alle durch das Gesetz verbunden werden, Kaufleute oder Musiker zu seyn, weil einige Individuen und Familien hierdurch reich geworden sind?

Man beruft sich freylich darauf: es gäbe tausend Wege zum Reichthume, aber nur einen einzigen zum Him-

Himmel. Es ist dies auch ein sehr gutes Argument für diejenigen, welche die Menschen mit Gewalt auf den einen oder den andern Weg treiben wollen; denn sind mehr Wege, die zu demselben Ziele führen, so bleibt ihnen auch nicht der geringste Grund zu jener Prätension übrig. Inzwischen wenn ich mit aller Anstrengung den geraden Weg nach Jerusalem wandere, wie ihn die heilige Geographie bezeichnet: wird hat ein Anderer für Recht, mich zu mishandeln, weil ich keine Halbstiefeln trage, oder mein Haar nicht nach der Mode geschnitten ist, oder weil ich Fleisch und andere Speisen unterweges esse, wie sie meinem Magen zuträglich sind, oder weil ich gewisse Nebenwege vermeide, die mir zu Abgründen zu leiten scheinen, oder weil ich die Gesellschaft mit gewissen Reisegefährten vermeide, die mir zu leichtsinnig, und mit andern, die mir zu mürrisch und finster vorkommen; oder endlich weil ich einem Führer folge, der nicht weiß gekleidet ist, und keine Bischofsmütze auf dem Kopfe trägt? Gewiß, wenn man genau untersucht, so wird man finden, daß es Armseligkeiten, wie diese sind, die man thun oder lassen kann, worüber die unversöhnlichsten Feindschaften unter den Christen existiren, die übrigens in den wahren und wesentlichen Grundsätzen der Religion einig sind.

Man kann noch weiter gehn, und den Eiferern, die alles verdammen, was nicht ihren Meynungen und Gebräuchen gemäß ist, zugeben, daß jene Umstände verschiedene Folgen haben. Was läßt sich daraus schließen? Von allen Wegen führt unstreitig nur einer zum Himmel. Aber bey der großen Mannichfaltigkeit der Wege, auf welchen die Menschen zu diesem Ziele wandeln, bleibt es stets problematisch, welcher der rechte sey.

sey. Nun kann doch weder die Regierung des Staats, noch die im politischen Fache richtige Gesetzgebung der Obrigkeit, den Weg, welcher gewisser zum Himmel führt, eben so wenig offenbaren, als es dem Privatmanne selbst sein Forschen und Studium offenbart. Ich habe z. B. einen kränklichen Körper, erliege unter einer mich langsam verzehrenden Krankheit, gegen welche es, (wie ich voraussetze), nur ein einziges Mittel giebt, dieses mir aber unbekannt ist. Hat deßhalb die Obrigkeit ein Recht, mir ein Mittel vorzuschreiben, weil es nur ein einziges giebt, und dieses unbekannt ist? Werde ich alsdenn dem Tode entgehen, wenn ich der Vorschrift der Obrigkeit folge?

Ueberhaupt Dinge, die Jeder für sich selbst ernstlich untersuchen, und von denen er sich durch das eifrigste und angestrengteste Nachdenken und Studium Kenntniß zu erwerben trachten soll, können nie als ausschließlich im Besitz einer besondern Classe von Menschen angesehen werden. Die Fürsten sind durch ihre Gewalt über andere Menschen erhaben; ihrer Natur nach sind sie ihnen gleich. Weder das Recht, noch die Kunst zu regieren, führt nothwendig eine gewisse Kenntniß anderer Dinge mit sich, am wenigsten der wahren Religion. Denn wäre dies, wie gienge es zu, daß die Regenten der Erde so außerordentlich in religiösen Vorstellungsarten von einander abwichen?

Wollte man auch als wahrscheinlich annehmen, daß ein Regent den Weg zum ewigen Leben besser kennen möchte, als seine Unterthanen; oder daß bey der Ungewißheit der Sache es der sicherste und bequemste Weg für die Unterthanen sey, seinem Befehle zu folgen; was für Ungereimtheiten würden hieraus fließen? Jemand treibe Handel zu seinem Unterhalte; fürchtet aber,

aber, daß der Handel mislingen werde. Hier könte man ihm sagen: Er solle nur so den Handel treiben, wie der Regent es befehle; denn wenn es damit mislückte, könne ihm dieser seinen Verlust auf eine andere Art reichlich ersetzen. Verhielte dies sich wirklich so, daß der Regent die Bereicherung des Mannes wünschte; so kann er ihm allerdings wieder aufhelfen, wenn es durch Unglück im Handel zum Bruche käme. Das ist aber gar nicht der Fall bey Dingen, die sich auf das künftige Leben beziehen. Hat Jemand hier einmal einen schlechten Weg gewählt; ist er in diesem Betrachte einmal verloren; so steht es nicht in der Gewalt des Regenten, den Verlust zu ersetzen, sein Leiden zu mindern, ihn wieder in einen glücklichen Zustand zurückzubringen. Welche Sicherheit kann gegeben werden in Ansehung des himlischen Reichs?

Hier werden nun wiederum Manche die Einwendung machen, daß sie dem Regenten gar kein unbedingliches Urtheil in Religionssachen beymäßen, welchem die Unterthanen zu folgen verbunden wären; aber wohl der Kirche. Was die Kirche bestimt hat, dessen Beobachtung wird von dem Regenten anbefohlen, und er sorgt durch seine Autorität dafür, daß Niemand in Religionssachen anders handeln oder glauben darf, als wie die Kirche lehrt. Selbst der Regent gehorcht in diesem Stücke der Kirche, und fodert gleichen Gehorsam von Andern.

Aber wie oft ist nicht der Namen der Kirche, der allerdings zur Zeit der Apostel ehrwürdig war, in den folgenden Zeitaltern gemisbraucht worden, um dem Volke Staub in die Augen zu werfen? Sey auch die Kirche noch so ehrwürdig; in dem vorliegenden Falle hilft ihr Ansehn uns nichts. Der einzige schmale Weg,

der zum Himmel führt, ist denn doch dem Regenten nicht besser bekant, als jeder anderen Privatperson; und eben deßwegen kann ich Jenen nicht mit Sicherheit zu meinem Führer wählen, da er vielleicht eben so unwissend über den wahren Weg zum Heile ist, wie ich selbst, und zuverlässig für meine Seligkeit minder besorgt ist, als ich selbst bin. Man verweist mich inzwischen von dem Regenten an die Kirche, deren Ausspruch den Regenten leite. Gut. Was ist es denn für eine Kirche, der der Regent in Religionssachen folgt? Es ist doch gewiß diejenige, welche ihm am besten gefällt. Als ob der, welcher mich durch Gesetze und Strafen zwingt, dieser oder jener Kirche Gehorsam zu leisten, nicht sein eigenes Urtheil am Ende in der Sache entscheiden ließe! Was für ein Unterschied ist dazwischen, ob der Regent selbst mich leitet, oder mich Andern übergiebt, um von ihnen geleitet zu werden? Ich hange unter der einen, wie unter der andern Voraussetzung, in Beziehung auf meine künftige Glückseligkeit oder Elend von seinem Willen ab. Wird die Religion irgend einer Kirche dadurch die wahre und seligmachende, daß das Haupt der Secte, die Prälaten und Priester und ihre Anhänger, sie aus allen Kräften erheben und preisen; welche Religion in der Welt kann alsdenn für irrig und verderblich gelten? Ich bezweifle die Lehre der Socinianer; oder mir ist die Religion und der Gottesdienst der Papisten oder Lutheraner verdächtig: werde ich, wenn ich mich mit einer oder der andern jener Kirchen verbinde, die geringste Sicherheit dadurch gewinnen, daß ich dem Befehle des Regenten folge, weil derselbe nichts ohne die Autorität der Lehrer jener Kirche befiehlt?

Will man die Wahrheit gestehen, so muß man zugeben, daß die Kirche, in der eine Versammlung von Geistlichen, die Symbole und Kirchengesetze machte, weniger fähig ist, durch den Einfluß des Hofes bestimmt zu werden, als umgekehrt der Hof durch den Einfluß der Kirche. Locke beruft sich zum Beweise auf Beispiele aus der ältern und auch aus der neuern Englischen Geschichte. Wie gefällig veränderten unter den Regierungen Eduards VI, der Maria und Elisabeths die Geistlichkeit ihre Meinungen, ihre Glaubensartikel, ihre Art des Gottesdienstes, alles nach den Neigungen und Wünschen jener Regenten! Und doch waren eben diese Regenten von verschiedener Meinung in Religionssachen, suchten also verschiedene Dinge dahin, daß kein vernünftiger Mensch, ja fast keiner als wie ein Atheist behaupten könne, ein aufrichtiger Gottesverehrer möchte mit gutem Gewissen ihren verschiedenen, sich widerstreitenden Vorschriften gehorchen können. Kurz, es ist einerlei, ob ein König einem Andern die Religion gesetzlich vorschreibt nach seiner eigenen Einsicht und Willkühr, oder ob er es nach der Autorität der Kirche, nach dem Rathe Anderer thut. Die Entscheidungen der Geistlichen, deren Streitigkeiten weltkundig sind, sind nicht zuverlässiger und sicherer als die seinigen. Auch ist nicht zu vergessen, daß Regenten selten auf die Stimmen solcher Geistlichen Rücksicht nehmen, die nicht den Glauben und Gottesdienst jener selbst begünstigen.

Zu allem schon gesagten kommt noch ein Hauptumstand hinzu, der den ganzen Streit auf befriedigende Art entscheidet. Obgleich die Meynung der Obrigkeit in Religionssachen irrig, und der Weg, den sie nimmt, irrig, wahrhaft Ungöttlich seyn mag, wenn ich

darum nicht in meinem Innern völlig überzeugt davon bin, so kann ich ihr nicht mit Zuversicht folgen. Kein Weg also, er sey welcher er wolle, der den Aussprüchen meines Gewissens zuwiderläuft, kann mich zu den Wohnungen der Seligen bringen. Ich kann wohl reich werden durch eine Kunst, der ich übrigens herzlich abgeneigt bin; ich kann von einer Krankheit geheilt werden durch Arzneymittel, zu denen ich gar kein Vertrauen hatte; aber ich kann nicht gerettet werden durch eine Religion und einen Gottesdienst, die ich im Herzen misbillige oder gar verabscheue. Es ist für einen Ungläubigen vergeblich, wenn er auch den äußern Schein eines andern Religionsglaubens annimmt. Wahrer Glaube, innere Aufrichtigkeit des Herzens, können allein der Gottheit wohlgefällig seyn. Die beste und bewährteste Arzney kann keine Wirkung auf einen Kranken haben, wenn sein Magen sie sogleich wieder auswirft, sobald er sie genommen hat. Und man wird die Arzney umsonst einem Menschen sogar in den Hals schütten, wenn nun einmal seine besondere Constitution sie in Gift verwandelt.

Demnach so vieles auch immer in der Religion zweifelhaft seyn mag; so ist doch wenigstens gewiß, daß eine Religion, die ich nicht für die wahre halte, auch für mich weder wahr noch nützlich seyn könne. Die Fürsten also zwingen ihre Unterthanen vergeblich zu ihrer Blitzchengemeinschaft unter dem Vorwande, ihre Seelen zu retten. Wenn dieselben an die Religion dieser Kirche glauben, werden sie sich von selbst mit ihr vereinigen; glauben sie nicht an jene, wird die äußere Gemeinschaft mit dieser ihnen nichts helfen. So gegründet nachtheilig der Vorwand von gutem Willen, Liebe und Theilnahme an dem ewigen Wohle der Un-

rechthanen seyn mag; der Regent darf dennoch die Unterthanen nie zur ewigen Glückseligkeit zwingen, sie mögen wollen oder nicht. Ist Alles gethan, was der Regent für sie billigerweise thun konte, so müssen sie ihrem Gewissen überlassen werden.

Sind nun aber alle Menschen von jeder Art der Herrschaft Anderer über sie in Religionssachen befreyt, so entsteht die Frage: Was sie denn in diesem Stücke zu thun haben? Jedermann weiß und räumt ein, daß Gott öffentlich verehrt werden müsse; warum würden man sonst einander zu öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen antreiben? Also auch freye Menschen müssen in irgend eine religiöse Gesellschaft treten; so daß sie zusammen kommen, nicht bloß zur gegenseitigen Erbauung, sondern auch um der Welt ein Bekenntniß abzulegen, daß sie Gott dienen; daß sie sich des Ausdrucks ihrer Ehrfurcht gegen die göttliche Majestät nicht schämen; daß sie die Art ihrer Verehrung nicht als der Gottheit unwürdig, im Gegentheile als ihr wohlgefällig betrachten; und endlich daß sie durch die Reinigkeit ihrer Lehre, durch die Rechtschaffenheit des Lebens, und eine anständige Form der Gebräuche auch in Andern Liebe zur wahren Religion und zu solchen religiösen Handlungen erwecken, die von einzelnen Privatpersonen nicht verrichtet werden können.

Nur solche Religionsgesellschaften können nach Locke Kirchen heißen, und diese, behauptet er, sey die Obrigkeit schlechterdings verbunden zu dulden. Die Handlungen derselben sind durchaus rechtmäßig und erlaubt; sie betreffen das Heil der Seelen; und es existirt in Ansehung des Zwecks gar kein Unterschied zwi-

schen einer herschenden Landesreligion oder Kirche und anderen abgesonderten Congregationen.

Es kommen jedoch bey jeder Kirche zwey verschiedene Puncte in Erwägung, deren jeder besonders abgehandelt werden muß; die äußere Form des Gottesdienstes, und die Lehren und Artikel des Glaubens. Dann läßt sich die ganze Materie von der Toleranz völlig aufklären.

In Ansehung der äußeren Form des Gottesdienstes zuvörderst hat die Obrigkeit gar keine Gewalt über die Anordnung des Rituals; nicht nur, weil die Kirchen als solche freye Gesellschaften sind, sondern auch, weil das, was sie für den äußern Gottesdienst anordnen, nur sich insofern rechtfertigen läßt, als die Anhänger der Kirche glauben, daß es Gott wohlgefällig sey. Haben sie diesen Glauben nicht, so sind die Gebräuche untauglich. Dergleichen durch Gesetze dem Volke vorschreiben wollen gegen dessen eigne Einsicht, heißt ihm befehlen, daß es Gott beleidigen solle; was eine Ungereimtheit ist, die über alles geht. Man kann immer zugeben, daß die gesetzgebende Gewalt auch über diese und jene gleichgültige Dinge verfügen könne; indeß darf doch die Obrigkeit hierin nicht unbedingt nach ihrer Willkühr verfahren; die öffentliche Wohlfarth muß immer die Richtschnur der Gesetzgebung seyn. Ferner: die Dinge mögen ihrer Natur nach so gleichgültig seyn, wie sie wollen, sobald sie zum Begriffe der Kirche und des Gottesdienstes gezogen werden, sind sie außer der obrigkeitlichen Gerichtsbarkeit; denn wegen jenes Gebrauchs derselben hangen sie gar nicht mit bürgerlichen Angelegenheiten zusammen. Der einzige Zweck der Kirche ist das Heil der Seelen; und es geht den Stat gar nichts an, noch weniger ein

ein einzelnes Mitglied desselben, ob diese oder andere Ceremonien von jener gebraucht werden. Weder die Ausübung noch die Unterlassung gewisser Religionsgebräuche hat auf das Leben, die Freyheit, oder die Güter eines Bürgers nachtheiligen Einfluß. Man räume mir z. B. einmal ein, daß das Waschen der Kinder mit Wasser gleichgültig ist; daß selbst der Magistrat es für heilsam hält, um Krankheiten der Kinder vorzubeugen; und daß er die Sache für wichtig genug ansieht, um es gesetzlich zu verordnen; so könte in diesem Falle wohl ein solches Gesetz von ihm gegeben werden. Wird aber wohl deßhalb Jemand mit Grunde behaupten können, daß die Obrigkeit auch das Recht habe, durch ein Gesetz zu gebieten, daß alle Kinder von Priestern aus einer geweiheten Quelle getauft werden sollten, um dadurch ihre Seelen zu reinigen? Die Verschiedenheit beyder Fälle leuchtet jedem beym ersten Blicke in die Augen. Man wende aber nur den letzten Fall auf die Kinder der Juden an, und die Sache spricht für sich selbst. Denn was hindert eine christliche Obrigkeit, Juden zu Unterthanen zu haben? Wenn wir aber einräumen, daß eine solche Ungerechtigkeit einem Juden nicht zugefügt werden dürfe, daß man ihn wider seinen Willen nöthigt, einen an sich zwar gleichgültigen Religionsgebrauch mitzumachen; wie könnten wir zugeben, daß sie einem andern Christen zugefügt werden dürfte?

Dazu kome, daß an sich gleichgültige Dinge durch keine menschliche Autorität zu nothwendigen Bestandstücken des Gottesdienstes erhoben werden dürfen, eben aus dem Grunde, weil sie gleichgültige Dinge sind. Diese haben ihrer Natur nach gar keine Kraft, die Gottheit den Menschen geneigt zu machen, und keine

menschliche Macht kann ihnen diese Kraft mittheilen. In gemeinen Angelegenheiten des Lebens ist der Gebrauch gleichgültiger Dinge, den Gott nicht verboten hat, frey und erlaubt; daher kann er durch menschliche Autorität angeordnet werden. So ist es aber nicht in Religionsangelegenheiten. Gleichgültige Dinge können nicht anders beym Gottesdienste erlaubt seyn, als soferne sie von Gott selbst dazu angeordnet sind. Nun aber, wenn die Gottheit uns fragte: Wer hat diese oder jene Gebräuche von euch gefodert? würde es da hinlänglich seyn, zu antworten: daß die Obrigkeit sie befohlen habe? Erstreckte sich die bürgerliche Gerichtsbarkeit so weit; was würde nicht Alles als gesetzmäßig in die Religion eingeführt werden können! Welch ein Hokus Pokus von Ceremonien, welche aber gläubische Erfindungen, gegründet auf die Autorität eines Regenten, würden dann nicht den Gottesdienst gegen das Gewissen vieler Menschen überschwemmen! Der größte Theil der Ceremonien und abergläubischen Handlungen besteht freylich in dem religiösen Gebrauche an sich gleichgültiger Dinge; sie sind weiter nicht sündlich, als soferne ihre Anordnung nicht von Gott herrührt. Das Besprengen mit Weihwasser, der Genuß von Brodt und Wein, sind an sich und bey den gewöhnlichen Gelegenheiten des Lebens durchaus indifferent; darum können gleichwohl solche Dinge nicht in die Religion eingeführt, und zu wesentlichen Bestandtheilen des Gottesdienstes erhoben werden, außer wenn sie von Gott ausdrücklich verordnet sind. Hätte irgend eine menschliche Gewalt oder Autorität dies bewirken können; so ist nicht einzusehen, warum sie nicht auch ein heiliges Banket verordnen könte, wobey man Fleisch äße und Englisch Bier tränke, und warum dies denn nicht ebenfalls für einen wesentlichen Bestandtheil des Gottes-

[illegible] sollte? Mit demselben Rechte hätten alsdenn die heydnischen Regenten das Besprengen mit dem Blute der Opferthiere in den Tempeln, die Expiationen mit Wasser und Feuer verordnet. Diese Dinge, so gleichgültig sie auch für den Gebrauch im gemeinen Leben seyn mögen, mit dem Gottesdienste ohne die göttliche Autorität verbunden, sind für die Gottheit gerade so ein Greuel, als wenn man ihr einen Hund opferte. Und warum wäre denn hier ein Hund so abscheulich? Was für ein Unterschied ist zwischen dem Opfer eines Hundes und eines Lammes in Beziehung auf die göttliche Natur, die von jeder Verwandtschaft mit der Materie unendlich entfernt ist; wenn nicht Gott den Gebrauch des einen bey seinem Gottesdienste fodert, und den des andern nicht? Aus allem Obigen erhellt demnach, daß auch gleichgültige Dinge, so sehr sie unter der Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit stehen mögen, doch unter dieser Rubrik nie in die Religion eingeführet und Religionsgesellschaften aufgedrungen werden dürfen; weil sie beym Gottesdienste schlechthin aufhören, gleichgültig zu seyn. Wer Gott dient, thut dies in der Absicht, ihm zu gefallen, und sich die Gnade desselben zu erwerben. Dies ist aber für denjenigen unmöglich, welcher nach dem Befehle eines Andern der Gottheit auf eine Art dient, von der er weiß, daß sie Ihr mißfällig seyn werde, da sie nicht von ihr selbst angeordnet ist. Ein solcher Dienst kann nicht sowohl dazu abzwecken, die Gnade Gottes zu gewinnen, oder seinen Zorn zu besänftigen; als vielmehr denselben durch eine offenbare Verachtung zu reizen, was dem Wesen und der Bestimmung des Gottesdienstes geradehin zuwider läuft.

Es läßt sich hier die Frage aufwerfen: Ob nicht etwas zum Gottesdienste Gehöriges der menschlichen Willkühr überlassen werden darf; wie denn, daß Kirchen doch die Befugniß haben, irgend Etwas über die Zeit und den Ort des Gottesdienstes u. dgl. festzusetzen? Zur Beantwortung dieser Frage unterscheidet Locke zwischen dem, was wesentlicher Bestandtheil des Gottesdienstes selbst, und nur ein zufälliger Umstand dabey ist. Für wesentliche Bestandtheile des Gottesdienstes kann man Alles halten, was sich als der Gottheit wohlgefällig und eben darum von ihr selbst angeordnet annehmen läßt. Zufällige Umstände hingegen sind solche Dinge, die, wiewohl sie überhaupt vom Gottesdienste unzertrennlich sind, doch in Ansehung ihrer besonderen Modificationen nicht bestimt, und insofern gleichgültig sind. Von dieser Art sind nun die Zeit und der Ort des Gottesdienstes, die Kleidung, die Stellung der Gottesverehrer u. dgl. Ueber diese hat Gott nirgends ein ausdrückliches Gebot ertheilt. Z. B. Bey den Juden waren die Zeit und der Ort des Gottesdienstes, so wie die Kleidung der für denselben angeordneten Beamten, keine bloß zufällige Umstände, sondern wesentliche Bestandtheile des Gottesdienstes selbst. Wenn die Juden es hierin irgend worin fehlen ließen, oder von der göttlichen Vorschrift abwichen; so ließ sich voraussetzen, daß es Gotte mißfällig seyn werde. Hingegen bey den Christen, die der Freyheit des Evangeliums genießen, sind es bloß zufällige Umstände, welche jede Kirche so einrichten kann, wie die Klugheit ihrer Mitglieder es dem Zwecke der Ordnung, des Anstandes, und der Erbauung entsprechend findet. Inzwischen selbst nach dem Evangelium ist für diejenigen, welche glauben, daß der erste oder siebente Tag der Woche Gott und

des-

dessen Dienste gewidmet seyn müsse, diese Zeitbestimmung auch nicht ein bloß zufälliger Umstand, sondern ein wesentlicher Bestandtheil des Gottesdienstes, der nicht abgeändert oder versäumt werden darf.

So wie aber die bürgerliche Obrigkeit nicht die Macht hat, durch Gesetze irgend einer Kirche das Ritual vorzuschreiben; so hat sie auch keine, die bey einer Kirche hergebrachten, gebilligten und ausgeübten religiösen Gebräuche zu verbieten. Könte sie das, so würde sie die Kirche selbst zerstören, deren Zweck doch lediglich darauf hinausläuft, Gott mit Freyheit nach ihrer eigenen Art zu dienen.

Wie aber, wenn die Mitglieder religiöser Secten in ihrem finstern abergläubischem Wahne Kinder opferten, oder Männer und Weiber sich unter dem Vorwande gottesdienstlicher Gebräuche Unzüchtigkeiten gestatteten, oder andere Ausschweifungen sich erlaubten: ist die bürgerliche Obrigkeit verbunden, diese Gebräuche zu dulden, weil sie von den Mitgliedern einer Kirche ausgeübt werden? Locke antwortet: Nein. Denn dergleichen Handlungen sind nicht im gemeinen Leben, nicht in einem Privathause erlaubt; und können es also noch unendlich weniger beym Gottesdienste, oder in irgend einer religiösen Versammlung seyn. Auf der andern Seite aber leugnete doch Locke, daß, wenn eine Secte der Gottheit ein Kalb opfern wollte, dies von Obrigkeits wegen durch ein Gesetz verboten werden dürfe. Der Eigenthümer eines Kalbes darf dies in seinem Hause schlachten, und jeden Theil davon verbrennen, wie es ihm gut dünkt; er thut dadurch den Gütern keines Andern Abbruch; und folglich darf er auch das Kalb in einer religiösen Versammlung als Opferthier schlachten. Ob das Opfer der Gottheit

wohlgefällig seyn werde, oder nicht; das zu untersuchen, ist Sache der Secte selbst, nicht der Obrigkeit. Diese hat keinen andern Beruf, als dafür zu sorgen, daß weder dem State im Ganzen, noch den Individuen an Leben, Gesundheit und Gütern eine Beeinträchtigung wiederfahre; was aber übrigens erlaubterweise bey einem Gastmahle gespendet werden darf, das darf auch bey einem Opfer gespendet werden. Sollten inzwischen zufällig die Umstände von der Beschaffenheit seyn, daß das Interesse des Stats auf einige Zeit alles Schlachten von Thieren verböte, etwa um den Vorrath an Vieh wieder zu vermehren, wenn es durch eine Seuche aufgerieben ist; so kann freylich die Obrigkeit in solchen Fällen allen Unterthanen verbieten, Kälber zu schlachten, es möchte geschehen zu welchem Gebrauche es wollte. Ein solches Gesetz würde aber doch keine religiöse, sondern nur eine politische Tendenz haben; und das Opfern von Kälbern als solches wäre damit nicht verboten; nur das Schlachten derselben.

Hier zeigt sich also der Unterschied zwischen der Kirche und dem State in voller Deutlichkeit. Was nur immer im State erlaubt ist, kann der Kirche nicht von der Obrigkeit verboten werden. Was irgend einem Unterthanen im gemeinen Leben zu thun frey steht, darf die Obrigkeit nicht irgend einer Secte für religiöse Zwecke verweigern. Hingegen Alles, was dem Wohle des Volks im gemeinen Leben zum Präjudiz gereicht, und deßwegen durch Gesetze verboten ist, darf auch von keiner Kirche unter ihre religiösen Gebräuche aufgenommen werden.

Sogar wenn eine Kirche Abgötterey treibt, hat die bürgerliche Obrigkeit keine Gewalt sie zu unterdrücken,

drücken, falls sie nicht zu einer gewissen Zeit oder an einem gewissen Orte selbst intolerant wird, in welchem Falle jene die Intoleranz beschränken kann. Außerdem muß auch die Abgötterey im State Duldung finden. Hätte die Obrigkeit ein Recht, gegen die Abgötterey unbedingt gewaltsam zu verfahren; so würde sie dieses Recht sich auch gegen eine orthodoxe Kirche anmaaßen können; denn man muß nicht vergessen, daß die bürgerliche Gewalt überall dieselbe ist, und jeder Fürst seine Religion für die orthodoxe hält. Ueberhaupt kann die bürgerliche Gewalt nach der Willkühr des Regenten in Religionssachen entweder Alles ändern, oder Nichts. Denn dürfen einmal Zwangsgesetze und Strafen hier eingeführt werden; so läßt sich diesem Rechte weiter keine Schranke anweisen; sondern es wird Alles verändert werden dürfen dem Kanon des Wahren gemäß, welchen die Obrigkeit für sich selbst angenommen hat. Kein Americaner oder Bewohner eines andern Welttheils, der unter einem christlichen Regenten steht, sollte daher weder am Leibe noch an Gütern gestraft werden dürfen, weil er sich zu dem christlichen Glauben und Gottesdienste nicht bekennen will. Sind die Wilden überzeugt, daß sie durch Beobachtung der Gebräuche ihres Vaterlandes der Gottheit wohlgefällig, und dadurch die Glückseligkeit erreichen werden, welche sie wünschen, und kann man sie nicht durch Gründe und Milde eines Bessern belehren; so müssen sie der Gottheit und sich selbst überlassen bleiben.

Leider aber ist der gewöhnliche Gang der Dinge in diesem Stücke der entgegengesetzte. Eine kleine Zahl Christen komt vielleicht von allen Nothwendigkei-

leiten des Lebens entblößt in ein heydnisches Land; die Fremden beschwören die Menschlichkeit der Einwohner, ihnen Hülfe zu leisten; und diese wird geleistet. Man räumt ihnen Wohnungen ein; sie vermeinen sich, und wachsen nach und nach zu einer beträchtlichen Volksmenge an. So faßt die christliche Religion in dem Lande Wurzeln, und verbreitet sich. So lange ihre Anhänger aber die schwächern sind, leben sie mit den ursprünglichen Einwohnern in Frieden und Freundschaft, und es werden gegenseitige Treue und Gerechtigkeit beobachtet. Bald wird die Obrigkeit ebenfalls christlich, und dadurch wird diese Religionspartey die mächtigste. Dann werden unmittelbar alle Verträge gebrochen, alle bürgerliche Rechte der Einwohner verletzt, um den Götzendienst auszurotten, und wenn jene Menschen nicht das Christenthum annehmen, müssen sie es ertragen, daß man sie aus dem Lande ihrer Väter verjagt, ihnen ihre Güter und wohl gar das Leben raubt. Es pflegt sich hierbey zuletzt zu zeigen, was der Eifer für die Kirche verbunden mit der Herrschsucht zu bewirken vermag, und wie leicht der Vorwand der Religion und der Sorge für das Heil der Seelen gebraucht wird, um ein unschuldiges Volk dem Raube und der Unterdrückung Preiß zu geben.

Einige behaupten nun zwar hiergegen: Der Götzendienst sey eine Sünde, und dürfe deßhalb nicht geduldet werden. Wenn sie sagten: Man müsse den Götzendienst vermeiden und freywillig abschaffen, so wäre die Folgerung richtig. Uebrigens gebührt es der Obrigkeit gar nicht, ihre Macht zur Bestrafung aller Dinge ohne Unterschied zu gebrauchen, welche sie für Sünden gegen Gott hält. Niederträchtigkeit,

Lichkeit, Raubsucht, und manches Andere als Sünde gegen Gott, wie Jedermann eingestehet, obgleich Niemand doch eingestehen würde, daß die Obrigkeit darum ein Recht hätte, sie zu bestrafen. Der Grund hiervon ist, weil diese Dinge den Rechten anderer Menschen nicht zum Nachtheile gereichen, und den öffentlichen Frieden der Gesellschaft nicht stören. Ja sogar die Sünden der Lüge, des Meineides, sind vor dem bürgerlichen Gesetze nicht strafbar, außer in gewissen Fällen, wo die wirkliche moralische Schändlichkeit der Handlung und der Verletzung Gottes nicht sowohl in Betrachtung kommt, als die Ungerechtigkeit, welche dadurch gegen andere Bürger und den ganzen Staat begangen wurde. Wenn in einem andern Lande einem Mohammedanischen oder Heidnischen Prinzen die christliche Religion falsch und frevelhaft gegen Gott scheinen, würden denn dort nicht auch die Christen aus demselben Principe und auf dieselbe Art ausgerottet werden dürfen?

Allenfalls könte man sich auf das Mosaische Gesetz berufen, das die Vertilgung der Götzendiener gebietet. Das Factum ist wahr, allein das Mosaische Gesetz hat für Christen keine Verbindlichkeit. Niemand fodert ja sonst, daß die Christen Alles thun sollen, was das Mosaische Gesetz befiehlt, und überdem kann kein positives Gesetz ein Volk verbinden, das jenige ausgenommen, welchem es ausdrücklich gegeben ist. Das Mosaische Gesetz bezieht sich aber lediglich auf das Israelitische Volk, wie Locke noch umständlicher darzuthun sucht.

Nach dieser Begränzung der Pflicht der Toleranz auf Seiten der bürgerlichen Obrigkeit in Ansehung des äußern Gottesdienstes einer Kirche, be-

weist

weist Locke auch eben dieselbe in Beziehung auf den innern Religionsgrundsatz dieser. Die Artikel des Religionsglaubens sind theils praktisch, theils spekulativ; diese hangen mit der Erkenntniß des Verstandes; jene mit dem Willen und den Sitten zusammen. Spekulative Meynungen, deren Glauben verlangt wird, können durchaus nicht mittelst positiver Gesetze einer Kirche aufgedrungen werden; weil es gar nicht von unserm Willen abhängt, etwas für wahr oder falsch zu halten. Freylich kann man wohl Menschen zum äußern Bekenntnisse eines Glaubens zwingen. Eine allerliebste Religion ausdenken, setzt Locke hinzu, welche die Menschen zwinge zu heucheln, und beyde Gott und Menschen zur Rettung ihrer Seelen zu — betrügen! Wähnt eine Obrigkeit so die Menschen vom ewigen Verderben zu erretten, so muß sie sich wahrlich schlecht auf den Weg des Heils verstehen. Thut sie es aber nicht zu dem Zwecke, warum ist sie für den Glauben so besorgt, daß sie ihn sogar durch ein positives Gesetz anbefiehlt?

Ferner: Die Obrigkeit darf keinesweges verbieten, daß eine Kirche ihre spekulativen Religionsmeynungen predige oder öffentlich bekenne, indem diese zu den bürgerlichen Rechten der Unterthanen in gar keiner Beziehung stehen. Wenn ein Römisch Katholischer glaubt, daß das wirkliche der Leib Christi sey, was andere Menschen Brod nennen; so thut er damit seinen Mitbürgern nichts zu leide. Meynt ein Jude, das Neue Testament sey nicht Gottes Wort; so ändert er damit in den bürgerlichen Rechten Anderer nichts. Zweifelt ein Heyde an der Göttlichkeit des Alten und Neuen Testaments zugleich; so darf er deßhalb nicht als ein schädlicher

über Religion behaftet werden. Die Gewalt der Obrigkeit und das Eigenthum des Volks sind dabey eben so sicher, es mag Jemand diese Dinge glauben, oder nicht. Man kann zugeben, daß seine Meynungen falsch und ungereimt seyen. Aber der Zweck der Gesetze ist nicht, für die Wahrheit spekulativer Meynungen zu sorgen, sondern für die Sicherheit des Staats, der Personen und des Eigenthums der Individuen. Die Wahrheit wird schon sich selbst über den Irrthum erheben und gegen ihn vertheidigen, wenn man sie nur sich selbst überläßt. Sie hat selten und vielleicht nie gewonnen durch gewaltthätigen Beystand der Großen, denen sie selten bekant, und noch seltener willkommen ist. Sie kann nicht durch Gesetze gelehrt werden, und bedarf gar der Gewalt nicht, um sich Eingang in die Gemüther der Menschen zu verschaffen. Wohl machen sich hingegen Irrthümer geltend durch den Beystand einer fremden und erborgten Macht. Bahnt sich die Wahrheit nicht durch ihr eigenes Licht den Weg zum Verstande; so wird sie nur durch die erborgte Macht noch mehr geschwächt, womit die Gewalt sie unterstützen will.

Wie steht es aber um die obrigkeitliche Pflicht der Toleranz des Religionsglaubens, sofern derselbe praktische Principien enthält? Ein gutes Leben der Individuen, worin nicht der geringste Theil der Religion und der Frömmigkeit besteht, interessirt auch gar sehr den bürgerlichen Staat; auf ihm beruht die Wohlfarth dieses nicht minder, als das Heil der Seelen. Moralische Handlungen gehören daher unter die Jurisdiction sowohl des äußern als des innern Gerichtshofs, sowohl der Obrigkeit als des Gewissens. Hier existirt dem-

demnach grosse Gefahr, daß nicht die eine dieser Jurisdictionen Eingriffe in die andere thue, und ein Zwist entstehe zwischen dem Bewahrer des öffentlichen Friedens und dem Richter der Seelen. Es lassen sich jedoch alle Schwierigkeiten in dieser Materie schon aus den obigen Bemerkungen über die Grenzen der äußern und innern Gerichtsbarkeit leicht wegräumen.

Es könte sich wohl ereignen, daß die Obrigkeit durch ihre Autorität etwas geböte, was einer Privatperson dem Gewissen zu widerstreiten scheint. Wo indessen die Regierung eines Staats treulich verwaltet wird, und die Rathschläge der Obrigkeit wirklich auf die öffentliche Wohlfarth gerichtet sind, wird dies selten geschehen. Geschähe es gleichwohl in der That, so bleibt nichts übrig, als daß der Unterthan sich der geboteuen Handlung enthält, die er für unerlaubt erkennt, und sich der Strafe unterwirft, anstatt gegen das höhere Gebot seines Gewissens zu verstoßen. In politischen Angelegenheiten kann freylich das Privaturtheil Jemandes über die Unzweckmäßigkeit oder gar Ungerechtigkeit eines Gesetzes ihn nicht von der Verbindlichkeit befreyen, dem Gesetze Folge zu leisten. Denn hier hat die Obrigkeit ihr unbestreitbares Recht auf Gehorsam. Aber wenn das Gesetze Dinge betrifft, über welche sich die Autorität des Magistrats nicht erstreckt, z. B. daß das Volk oder eine Parthey desselben gezwungen werden soll, eine fremde Religion anzunehmen, und den Gottesdienst und die Gebräuche einer anderen Kirche zu beobachten; da sind die Unterthanen keinesweges verbunden, dem Gesetze gegen ihr Gewissen zu gehorchen. Die Sphäre des Endzwecks der bürgerlichen Gesellschaft ist auf das gegenwärtige Leben beschränkt. Die Sorge für die Seele und die

Ange-

Angelegenheiten des Himmels, da sie weder zum Statszwecke gehört, noch von der Statsgewalt abhängt, muß auf eines Jeden Willkühr beruhen.

Die Obrigkeit kann freylich überzeugt seyn, daß ein gewisses Religionsgesetz zur Beförderung und Sicherung der öffentlichen Ruhe heilsam und nothwendig sey. So wie inzwischen das Privaturtheil eines Bürgers über ein politisches Gesetz ihn nicht von der Verbindlichkeit gegen dasselbe ausnimt; so kann das Privaturtheil der Obrigkeit über Religionssachen ihr kein neues Recht ertheilen, in Beziehung auf dieselben den Unterthanen Gesetze zu geben; da jenes Recht weder in der Constitution des Stats ihr bewilligt wurde, noch auch selbst es in der Willkühr des Volks steht, dasselbe einzuräumen.

Wie aber, wenn die Obrigkeit glaubt, ein Recht zu solchen Gesetzen zu haben, und sie wirklich in der Voraussetzung, daß sie dem öffentlichen Wohle nöthig seyen, dergleichen giebt; das Volk hingegen seinerseits das Gegentheil glaubt; wer soll da Richter zwischen beyden Parteyen seyn? — Locke antwortet auch hier wiederum: Gott allein. Zwischen der höchsten Obrigkeit und dem Volke giebt es auf Erden keinen Richter. Gott wird in diesem Falle am Tage des Gerichts einem Jeden zuerkennen, was seine Verdienste werth sind; er wird ihn nach dem Maaße der Aufrichtigkeit und des Eifers belohnen oder bestrafen, womit er die Frömmigkeit, die öffentliche Wohlfarth und den Frieden des Menschengeschlechts befördert oder gehindert hat. Aber was soll unterdessen geschehn, so lange Obrigkeit und Unterthanen zusammen leben? Die Sorge jedes Menschen betrifft zunächst und vor allen

Andern das Heil seiner Seele; erst hernach den öffentlichen Frieden.

Es giebt zwey Gattungen von Prozessen unter den Menschen; die eine wird durch das Gesetz entschieden; die andere durch Gewalt; sie sind von der Beschaffenheit, daß wo die eine endet, die andere allemal anfängt. Jene richtet sich nach den verschiedenen Statsverfassungen der Völker; diese findet am gewöhnlichsten in Verhältnissen statt, wo es keinen Richter giebt und geben kann. Die Obrigkeit kann insbesondere bey Streitigkeiten der letzteren Gattung, da sie die Gewalt in Händen hat, auch ihren Willen durchsetzen. Von dem Ausgange solcher Streitigkeiten, wie ihn die Erfahrung lehrt, ist hier aber nicht die Rede; sondern von der Regel des Rechts. Die Gewalt der Obrigkeit in Hinsicht auf die Artikel des Religionsglaubens muß also noch genauer bestimt werden. Locke setzt hier folgende allgemeine Regeln fest:

1) Keine Meynungen, welche der Natur der menschlichen Gesellschaft überhaupt, oder solchen moralischen Regeln, die zur Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft insbesondre nothwendig sind, widersprechen, dürfen von der Obrigkeit geduldet werden. Locke äußert, gegen die Geschichte, daß die Beyspiele solcher Meynungen in irgend einer Kirche doch selten seyen. Keine Secte kann leicht so thöricht werden, daß sie sich zu Religionslehren bekennte, wodurch offenbar die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft untergraben wird, und die deßwegen das Urtheil aller vernünftigen Menschen verworfen hat; weil ihr eigenes Interesse, ihr innerer und

äußer-

äußerer Friede, kurz Alles, was ihr zu ihrer eigenen Existenz wichtig seyn muß, gefährdet werden würde.

Ein anderes geheimeres Uebel, das dem State gefährlicher ist, entspringt daraus, wenn Menschen sich selbst und den Gliedern ihrer Secte gewisse besondere Prärogativen anmaaßen, die unter einem täuschenden Scheine kriegerischer Worte versteckt sind, aber in der That allen bürgerlichen Rechten des gemeinen Wesens zuwiderlaufen. Z. B. Wir können keine Secte finden, die ausdrücklich und offen lehrte, daß Menschen nicht verpflichtet seyen, ihre Versprechen zu erfüllen; daß Regenten durch solche enthront werden dürften, die von ihnen in Religionsmeynungen abweichen; oder daß der Secte allein die Herrschaft über alle Dinge zustände. Denn solche Sätze, so nackt und deutlich vorgetragen, würden bald die Aufmerksamkeit der züchtigenden Obrigkeit auf sie hinlenken, und alle übrige Bürger des Stats zur Wachsamkeit gegen die Verbreitung so gefährlicher Grundsätze aufwecken. Nichts desto weniger aber finden wir wohl Secten, welche dasselbe, nur mit andern Worten, lehren. Was verstehn sie denn Anders darunter, wenn sie lehren: Man brauche Kätzern nicht Treu und Glauben zu halten? Mit dieser Maxime behaupten sie für sich ein Privilegium, das gegebene Wort zu brechen. Denn sie erklären alle, die nicht zu ihrer Gemeinschaft gehören, für Kätzer, oder können sie zum mindesten dafür erklären, wenn es ihnen rathsam dünkt. Was kann der Sinn einer anderen Maxime seyn, wenn es nicht der obige ist: Excommunicirte Regenten hätten ihre Kronen und Reiche verwirkt? Es leuchtet ja in die Augen, daß die Verfechter dieser Meynung sich eine Macht

anmaaßen, Könige abzusetzen, da sie das Recht der Excommunication als ein besonderes Recht für ihre Kirche fodern. Daß die Herrschaft auf die Gnade gegründet sey, ist auch eine Meynung, deren Vertheidiger einen Anspruch auf den Besitz aller Dinge an den Tag legen. Demnach diejenigen, welche den Gläubigen, Frommen und Orthodoxen, das ist in deutlichen Worten, sich selbst irgend ein besonderes Privilegium, oder eine besondere Gewalt über andere Sterbliche in bürgerlichen Angelegenheiten beylegen; oder die unter dem Vorwande der Religion irgend eine Art von Autorität über diejenigen verlangen, welche nicht mit ihnen in kirchlicher Gemeinschaft stehen; diese haben kein Recht vom Magistrate geduldet zu werden; so wenig wie solche, die nicht die Pflicht der Duldung in Religionssachen anerkennen und lehren. Denn was bedeuten alle jene Lehren Anders, oder wozu zwecken sie ab, als daß die Gläubigen bereit seyen, sich bey irgend einer Gelegenheit der Regierung zu bemächtigen, und sich in den Besitz der Güter ihrer für kätzerisch von ihnen gehaltenen Mitbürger zu setzen; und daß sie wünschen nur so lange von der Obrigkeit geduldet zu werden, bis sie sich mächtig genug fühlen, ihre Ansprüche mit Gewalt auszuführen?

Ferner: Keine Kirche hat ein Recht, von der Obrigkeit geduldet zu werden, die auf einem solchen Principe gegründet ist, wodurch alle diejenigen, welche sich mit ihr vereinigen, *ipso facto* sich dem Schutze und Dienste eines andern Regenten übergeben. Sollte diese Regel nicht gelten, so würde die Obrigkeit eine fremde Gerichtsbarkeit in ihrem eigenen Lande einführen, und müßte sich gefallen lassen, daß

daß ihre eigenen Unterthanen als Streiter gegen sie selbst angeworben würden. Die kriegerische Distinction zwischen dem weltlichen und dem kirchlichen Regimente hilft der Inconvenienz nicht ab. Denn der Inhaber der Kirchengewalt kann nicht nur alle Handlungen befehlen, als ob sie religiös wären; sondern er kann auch durch Strafen z. B. durch Androhung des hölischen Feuers dazu zwingen. Es wäre doch lächerlich, wenn sich jemand für einen Mohammedaner erklärte bloß seiner Religion nach, und zwar in allen andern Dingen ein treuer Unterthan einer christlichen Obrigkeit seyn wollte; aber doch zugleich sich zu einem blinden Gehorsame gegen den Mufti in Constantinopel verbunden erkennte, der selbst der Ottomannischen Pforte unterworfen ist, und die Orakel seiner Religion nach Willkühr auslegt und umbildet.

Endlich: Alle Gotteslaugner dürfen von keiner Obrigkeit geduldet werden. Verträge und Eide, welche die Bande der bürgerlichen Gesellschaft sind, können für keinen Atheisten Verbindlichkeit haben. Wer Gott aufhebt, auch nur in Gedanken, hebt Alles auf, und zerstört Alles. Ausserdem daß die Atheisten durch ihre Lehre alle Religion überhaupt untergraben und vernichten, haben sie auch keinen Vorwand einer Religion, um das Privilegium der Duldung zu fodern. Was andere praktische Meynungen betrifft, wenn sie auch nicht frey vom Irrthume sind, so hat man keinen Grund zur Nichtduldung derselben; so lange sie nicht auf ungebührliche Herrschaft über Andere, oder auf bürgerliche Unstrafbarkeit der Kirche, in welcher sie gelehrt werden, abzielen.

Der stärkste Einwurf gegen die Lehre von der unbedingten Toleranz in Religionssachen läßt sich hernehi

nehmen von den sogenannten Conventikeln, die freylich oft die Pflanzschulen von Factionen und Empörungen sind. Wenn inzwischen diese Conventikel religiöse Zwecke haben; so kann man nicht behaupten, daß bürgerliche Unruhen von ihnen an sich zu fürchten seyen; diese entspringen alsdenn mittelst ihrer aus einer unterdrückten oder schlecht bestimten Freyheit. Jene Beschuldigungen der Conventikel würden sehr bald aufhören, wenn das Toleranzgesetz einmal so bestimt würde, daß alle Kirchen die gegenseitige Toleranz zum Grunde ihrer eigenen Freyheit legen sollten; wenn sie lehrten, daß Freyheit des Gewissens ein Naturrecht jedes Menschen sey, das sowohl einer bestimten Kirche, als allen von ihr dissentirenden zukomme; und daß kein Mensch in Religionssachen durch positive Gesetze oder durch Gewalt gezwungen werden dürfe. Damit würde allen Klagen und Tumulten über Gewissenszwang für immer ein Ende gemacht seyn. Wären aber die Ursachen der Unzufriedenheit und Animosität weggeräumt; so würden jene kleinen religiösen Versammlungen die öffentliche Ruhe des Stats eben so wenig stören, wie andere gesellschaftliche Zusammenkünfte. Indeß verdient der obige Einwurf noch genauer beleuchtet zu werden.

Man sagt also: Religiöse Privatconventikel setzen den öffentlichen Frieden in Gefahr, und bedrohen den Stat. Wenn dem so ist, warum duldet man denn täglich so zahlreiche Zusammenkünfte des Volks auf den Märkten und in den Gerichtshöfen? Man kann hier nicht anders antworten, als: dies seyen bürgerliche Versammlungen, jenes seyen kirchliche. Allein es ist doch eben nicht wahrscheinlich, daß gerade Versammlungen, deren

Zweck

Zweck am meisten von weltlichen Dingen entfernt ist, am fähigsten seyn sollten, bürgerliche Unruhen zu veranlassen. ... Nur bürgerliche Versammlungen bestehn aus Menschen, die von einander in Religionsmeynungen abweichen: kirchliche sind ja in diesem Puncte einig; denn sonst würden sie sich nicht zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienste versammeln. Als ob eine Versammlung zu religiösen Zwecken in der That eine Verschwörung gegen den Stat wäre; und als ob Menschen nicht um desto wärmer für ihre Religion streiten würden, je mehr man ihre Freyheit dabey einzuschränken sucht! Man wird hier sagen: Bürgerliche Versammlungen seyen offen, und Jeder könne zu denselben hinzutreten, und sehen, was vorgehe; anstatt daß religiöse Conventikel gemeiniglich für Andere verschlossen seyen, und daher eine günstige Gelegenheit zu Machinationen gegen die Regierung darböten. Locke antwortet: Diese Bemerkung sey erstlich nicht immer wahr; es gebe mehr bürgerliche Versammlungen, wo nicht Jedem der Zutritt frey stände. Und werden religiöse Versammlungen privatim gehalten; warum sollte man das tadeln? Der Stat hat ja keinesweges ein Recht, gesellige Privatverbindungen zu erlaubten Zwecken zu verbieten. Eine ähnliche Bemerkung gegen die Duldung der Conventikel ist, daß die religiöse Gemeinschaft die Gemüther und Neigungen der Menschen außerordentlich vereinige und in Harmonie bringe; daß sie also eben dadurch dem State gefährlich werden könten. Aber sollte sich das wirklich so verhalten; warum fürchtet sich denn die Obrigkeit nicht vor ihrer eigenen Kirche, zu welcher sie selbst gehört; warum verbietet sie nicht die Versammlungen dieser, da sie noch mehr, weil sie in der Regel zahlreicher und mächtiger sind, der Regierung gefährlich werden könten? Man

wird antworten: Die Obrigkeit ist hier selbst ein Theil und das Haupt der Kirche. Allein sie ist sie ja auch ein Theil des Stats und das Haupt des ganzen Volks.

Es komt hier nur darauf an, daß man die Wahrheit frey und offen ausspricht. Die Obrigkeit ist besorgt wegen der politischen Tendenz anderer Kirchen; wegen ihrer eigenen Kirche ist sie ruhig; weil sie die letztere begünstigt, hingegen strenge und grausam gegen jene ist. Die Mitglieder ihrer eigenen Kirche behandelt sie wie ihre Kinder, und hat selbst mit ihrem Uebermuthe Nachsicht. Die Mitglieder der übrigen behandelt sie als Sclaven, und so ravellos ihr Leben seyn mag, so vergilt sie ihnen dennoch mit Galeeren strafen, Gefängniß, Confiscation der Güter und dem Tode. Ihre eigene Kirche liebt und hegt sie; die andere drückt und verfolgt sie unaufhörlich. Nun wende man aber einmal das Blatt um. Man gebe den Dissenters dieselben Privilegien in bürgerlichen Sachen, wie allen übrigen Unterthanen; und man wird bald finden, daß die Privatzusammenkünfte der religiösen Secten durchaus nicht gefährlich weiter sind. Wenn Menschen in aufrührische Verbindungen mit einander treten, so ist es nicht die Religion, welche sie in ihren Privatzusammenkünften dazu anreizt; sondern es ist das Gefühl der Leiden und der Unterdrückung, was ihnen den Entschluß eingiebt, sich davon zu befreyen. Gerechte und gemäßigte Regierungen in Beziehung auf verschiedene Religionsverwandte sind überall ruhig, überall sicher. Aber die Unterdrückung erzeugt Gährung, und weckt die Menschen zum Kampfe gegen das tyrannische Joch, um es abzuwerfen. Dennoch sind die Beyspiele unverhält-

hältnißmäßig seltener, daß wegen der Religion Aufruhr entstand; als daß Menschen von den Regierungen der Religion wegen schlecht behandelt wurden und im Elende lebten. Man glaube es doch nur, die Unruhen, welche entstehen, rühren nicht her von einem besondern Charakter und Temperamente dieser oder jener religiösen Secte; sondern von einer allen Menschen natürlichen und gemeinschaftlichen Disposition, eine drückende Bürde abzuschütteln, unter welcher sie etwa schmachten. Angenommen einmal, es würde ein Unterschied unter den Unterthanen gemacht nach ihren verschiedenen körperlichen Beschaffenheiten und Gesichtsbildungen, so daß diejenigen, welche z. B. schwarzes Haar oder graue Augen hätten, nicht dieselben Rechte mit andern Bürgern genössen; daß man ihnen nicht erlaubte, zu kaufen und zu verkaufen, und von ihrer Industrie und ihrem Eigenthume zu leben, wie ihnen gut dünkte; daß die Eltern nicht selbst ihre Kinder erziehen dürften; daß Alle entweder ganz von dem wohlthätigen Schutze der Gesetze ausgeschlossen wären, oder parteyische Richter fänden; kann man zweifeln, daß alsdenn diese Menschen mit schwarzem Haare und grauen Augen durch die gemeinschaftliche Verfolgung bewogen sich eben so vereinigen, und der Obrigkeit gefährlich werden würden, wie diejenigen, welche der Stat wegen ihrer Religion verfolgt? Menschen vereinigen sich in Gesellschaften bald zum Handel; bald zum Vergnügen; bald zur Religionsübung; aber es ist nur Eine Ursache, die das Volk zu aufrührischen Bewegungen verbindet, und die ist — Unterdrückung.

Die Obrigkeit hat überhaupt gar kein Recht, religiöse Privatzusammenkünfte schlechthin zu verbieten. Ihr Wille, der sonst in bürgerlichen Angelegenhei-

den Gesetz ist, komt hier gar nicht in Anschlag. Versammlungen in einer Kirche können eben so gut geduldet werden, als in einem Theater, oder auf einem Markte. Die Menschen, die dort zusammen kommen, sind nicht lasterhafter, nicht unruhiger, als diejenigen, die sich hier vereinigen. Man mishandelt sie, und dadurch werden sie zu einem Benehmen verleitet, weshalb es scheint, daß sie keine Duldung verdienten. Aber man ändere nur die Parteylichkeit, womit man ihnen das Recht auf ihre Religionsübung entzieht, das sie doch mit andern Menschen gemein haben; man hebe die Strafen und Bedrückungen auf, denen sie ihrer Religion wegen unterworfen sind; und Alles wird bald bey ihnen ruhig und friedlich werden.

Für die Erhaltung der bürgerlichen Ruhe in einer bestimten Statsverfassung ist auch die Freyheit der Religionsübung sogar von dem höchsten Belange. Diejenigen Bürger nehmlich, welche sich nicht zur Religion der Obrigkeit bekennen, werden sich um so mehr verpflichtet halten, den Frieden im State zu bewahren, wenn ihre Lage in demselben viel besser ist, als irgend anders wo. Es werden die verschiedenen abgesonderten kirchlichen Congregationen, gleichsam als eben so viel Hüter des öffentlichen Friedens, einander bewachen, damit keine Neuerung oder Aenderung in der Form der Statsverfassung eintrete. Denn sie können keine größere Vortheile hoffen, als welche sie bereits genießen: ein gleiches Verhältniß in Religionssachen mit ihren Mitbürgern unter einer gerechten und gemäßigten Regierung. Man hält ja diejenige Kirche, zu welcher Regent selbst sich bekennt, für eine Hauptstütze seiner Regierung, aus keinem andern Grunde, als weil der Regent durch seine Gesetze sie begünstigt;

wie

wie viel größer muß die Sicherheit einer Regierung werden, wo alle gute Unterthanen, zu was für einer Religion und Kirche sie sich auch bekennen und halten mögen, ohne Unterschied dieselbe Gunst des Regenten, dieselbe Wohlthat der Gesetze genießen, und also die gemeinschaftliche Stütze der Regierung werden; wo keiner Ursache hat, die Strenge der Gesetze zu fürchten, außer denjenigen, der seinen Nachbar beleidigt und sich an der öffentlichen Ruhe versündigt?

Das Resultat ist: Jedermann muß in Ansehung der Religionsübung dieselben Rechte genießen, welche Andern eingeräumt werden. Ist es erlaubt, Gott auf Römische Art zu dienen, muß auch der Genfer Gottesdienst erlaubt seyn. Ist es erlaubt, auf dem Markte Lateinisch zu reden, muß es erlaubt seyn, auch in der Kirche es zu thun. Darf Jemand in seinem eigenen Hause knieen, stehn, sitzen, oder eine andere Stellung annehmen; sich schwarz oder weiß, in kurzen oder langen Mänteln kleiden; warum soll dies nicht auch in der Kirche geschehen dürfen? Ereignen sich bey einer religiösen Versammlung aufrührische Handlungen, so müssen sie gerade so bestraft werden, als ob sie auf dem Markte vorgefallen wären; denn jene Versammlungen dürfen keinesweges die Asyle für boshafte factiöse Individuen seyn. Was aber Einzelne verbrochen haben, darf der Stat den übrigen Mitgliedern einer Gesellschaft, zu welcher sie gehören, nicht zur Last legen. Mörder, Diebe, Räuber, Ehebrecher, Betrüger, zu was für einer Kirche sie gehörten mögen, zur herrschenden, oder zu einer Privatsecte, müssen bestraft und unterdrückt werden, ohne daß dies auf ihre Religionsverwandten weiter den geringsten

Ein-

Einfluß hat. Demnach Presbyterianer, Independenten, Anabaptisten, Arminianer, Quäker, ja Heyden, Mohammedaner und Juden, dürfen nicht von den bürgerlichen Rechten des Stats ausgeschlossen werden, weil sie sich nicht zur Religion desselben bekennen. Das Evangelium befiehlt so Etwas nicht, und die Kirche, welche diejenigen nicht richtet, die draußen sind, hat so Etwas nicht nöthig.

Locke schließt die Abhandlung oder das Sendschreiben über die Toleranz mit einer feyerlichen Apostrophe. "Möge doch der allmächtige Gott geben, wünscht er, daß das Evangelium des Friedens endlich unter uns gepredigt werde; daß die bürgerlichen Machthaber mehr darauf denken, ihre eigenen Handlungen nach dem göttlichen Gesetze einzurichten, und weniger, die Gewissen andrer Menschen durch ihre Gesetze zu binden; daß sie, gleich wahren Vätern des Landes alle ihre Rathschläge und Bemühungen nur auf das bürgerliche Wohl ihrer Kinder abzwecken lassen, bloß solche Unterthanen strafen, die ihren Brüdern Unrecht thun; daß alle geistliche Beamten, die sich rühmen, die Nachfolger der Apostel zu seyn, auch in die Fußstapfen der Apostel treten, und ruhig und bescheiden ihren Weg wandeln mögen, nur um das Heil der Seelen bekümmert, und ohne sich in die Angelegenheiten des Stats einzumischen!

Locke's hier entwickelte Ideen über das allgemeine Kirchenrecht müssen durchaus nicht nach dem Maaßstabe der heutigen Aufklärung dieser Gegenstände, namentlich in protestantischen Ländern, gewürdigt werden; sondern nach dem Zeitalter, in welchem sie der Britische Weltweise zuerst vortrug. Ein protestantischer oder auch katholischer philosophischer Schriftstel-

steller in England, Deutschland, Frankreich, der in unsern Tagen solche Grundsätze über die Toleranz in Religionssachen, über die Verschiedenheit und Grenzen der bürgerlichen und geistlichen Gewalt, aufstellte und ausführte, würde damit weder etwas Neues, noch etwas Paradoxes sagen. Aber in Locke's Zeitalter verrieth es nicht nur den Blick eines echten philosophischen Genies, das sich über herrschende Vorurtheile und geltenden Wahn zu erheben weiß, sondern auch den geraden muthigen Charakter, der keine Heucheley kennt und der Wahrheit nichts vergiebt, dergleichen Grundsätze laut und öffentlich zu äußern. Eine einseitige Toleranz, z. E. für irgend eine abweichende christliche Religionspartey, hatten schon öfter Philosophen vor Locke gefodert. Aber eine allgemeine Toleranz aller Religionen, auch das Heidenthum und Judenthum und den Mohammedanismus nicht ausgeschlossen, als ein Menschenrecht zu behaupten, und dieses aus dem Begriffe und Zwecke einer Religion überhaupt, und ihrem Verhältnisse zum bürgerlichen State herzuleiten; zu dieser philosophischen Geistesliberalität hatte sich vor ihm noch keiner erhoben.

Es ließ sich nicht anders erwarten, als daß Locke's erstes Sendschreiben über religiöse Toleranz nach seiner Bekantwerdung eben so enthusiastische Vertheidiger als Gegner fand. Von den Gegenschriften haben sich die meisten in die Vergessenheit verloren. Nur von ein paar derselben ist das Andenken dadurch auf die Nachwelt gekommen, daß sie Locke einer genaueren Prüfung und Widerlegung werth hielt. In den Gegengründen, womit seine Maximen des allgemeinen Kirchenrechts angefochten wurden, leuchten der hergebrachte Aberglauben und Wahn, eine einsei-

tige

ige Zelotypie zu auffallend hervor, und jene Maximen waren zu sehr in der gesunden Vernunft und der Natur der Sache gegründet, als daß es Locke'n hätte schwer fallen können, die Richtigkeit derselben darzuthun. Das Detail der Debatten würde hier am unrechten Orte stehn. Ich habe absichtlich den Inhalt des ersten Lockischen Sendschreibens über die Toleranz ausführlich dargestellt, um der Erörterung jener Debatten überhoben zu seyn. Denn Locke ward durch seine Gegner nur veranlaßt, die Gründe für die Toleranz, welche er schon in dem ersten Sendschreiben bündig und deutlich genug dargelegt hatte, noch ausführlicher und anschaulicher vorzustellen.

Wegen des freymüthigen Tones, der in den Briefen über die Toleranz herscht, würden Locke's Zeitgenossen, zum mindesten die Zeloten unter ihnen, vielleicht mit einigem scheinbaren Grunde auf ihn dem Verdacht des Indifferentismus gegen das Christenthum, oder gar der Freydenkerey überhaupt haben werfen können. Auch hätten die positiven Theologen dieser und jener in England ausschließlich oder vorzüglich vom State begünstigten christlichen Kirche den Philosophen Locke, dessen wissenschaftliches Fach außerdem eigentlich Medicin und Politik waren, der Sachunkunde, was die Beschaffenheit des Christenthums und die Beziehung desselben zu anderen Religionen betrifft, beschuldigen können. Allein gegen diesen doppelten möglichen Verdacht schützen ihn seine Werke über die Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der heiligen Schrift enthalten ist, und seine Paraphrasen der Pauliniſchen Briefe und die Anmerkungen darüber. Diese beweisen unverkennbar, daß sich Locke nicht

bloß

bloß aus dem Christenthume, wie es in den damals gangbaren theologisch dogmatischen Systemen gelehrt wurde, sondern auch aus den Gründen desselben in der Vernunft und in der Bibel ein eigenes sorgfältiges Studium gemacht, und die Maxime, die er in dem Sendschreiben über die religiöse Toleranz empfahl, daß jeder Mensch die Religion als einen Gegenstand seines angestrengtesten Nachdenkens und seines heiligsten Interesses betrachten müsse, selbst befolgt hatte. Von dieser Seite konten ihm also die Zeloten unter seinen Gegnern nicht beykommen; er war ihnen viel mehr überlegen; und bey der vernünftigen uneingenommenen Classe des Publicums mußte eben seine Sachkunde, sein redlicher Eifer für das, was ihm wahres und echtes Christenthum zu seyn schien, den von ihm vorgetragenen und empfohlnen Grundsätzen der Toleranz noch mehr Gewicht verleihen. Es giebt indessen Menschen, die in ihrem blinden Fanatismus für ein vernünftiges Raisonnement gar keine Empfänglichkeit haben, und diese konten auch natürlich durch Alles, was Locke für die Toleranz und wider die Intoleranz gesagt hatte, nicht gewonnen werden. Sie, die selbst der Toleranz des Vaters der Menschen bedurften, glaubten sich berechtigt, die Intoleranz gegen die Philosophie in Schutz nehmen zu müssen. Inzwischen haben sie wenigstens in England ihre Absicht nicht erreicht. Die Philosophie hat dort über den Aberglauben zuerst einen entscheidenden Sieg in diesem Stücke davon getragen; aber freylich kamen ihr daselbst die eigne Verfassung des Stats, hauptsächlich das innere statswirthschaftliche Interesse, das man in England früher aus dem richtigen Gesichtspuncte betrachtete, als anderswo, gar sehr dabey zu Hülfe.

Noch

Noch ein anderes Verdienst erwarb sich Locke durch seine Schrift über die Erziehung *), eine Materie, die bis dahin noch fast gar nicht mit philosophischem Geiste, und nach sorgfältigen Beobachtungen der menschlichen Natur und der gesellschaftlichen Verhältnisse bearbeitet war, und an der sich Locke gleichwohl mit so vielem Glücke versuchte, daß seine Arbeit noch itzt, da in den neuern Zeiten doch so viel über Erziehung gedacht, geschrieben und gesprochen ist, zu den classischen Werken im pädagogischen Fache gerechnet wird. Das Ziel der Erziehung muß seyn, die Menschen zu ihrer Bestimmung im gegenwärtigen und künftigen Leben, das ist, zur Tugend und Glückseligkeit zu bilden, und davon ist die nothwendige Bedingung, daß sie eine gesunde Vernunft in einem gesunden Körper zu bewirken trachte. Locke schärft die Wichtigkeit einer weisen und zweckmäßigen Erziehung sowohl für die Individuen selbst, als für den Stat ein, und zeigt, daß in einer Vernachlässigung derselben der Grund der meisten Uebel zu suchen sey, welche die Individuen und ganze Staten drücken. Aus einem schwachen unbehülflichen Körper kann durch die Erziehung ein starker und gewandter; aus mittelmäßigen Verstandesanlagen kann ein sehr richtig urtheilender Verstand gebildet werden; so wie umgekehrt die herrlichsten Geistestalente unterdrückt oder verbildet, und ein gesunder Körper in einen kränklichen steifen unbehülflichen verwandelt werden kann. Zwar erheben sich einzelne Menschen auch ohne die leitende Hand

*) Some thoughts concerning education. Die erste Ausgabe erschien London; 1690; eine neuere London 1732. 8. Sie stehn auch im dritten Bande der sämtlichen Werke Locke's. Eine deutsche Uebersetzung ist in das Campesche Revisionswerk des Erziehungswesens eingerückt.

Hand der Erziehung an Geist oder Körper durch die Milde der Natur zu einer ausgezeichneten Vortrefflichkeit; aber solche Menschen sind selten; man kann unter Zehn auf Neun rechnen, die das, was sie sind, gut oder böse, nützlich oder unnütz, durch die Erziehung geworden sind. Sie ist es auch hauptsächlich, welche die große Verschiedenheit unter den Menschen hervorbringt. Kleine, oft fast unmerkliche Eindrücke, die wir in unserer zarten Kindheit empfangen, haben sehr große und dauernde Folgen. Es geht hier, wie mit den Quellen der Bäche, wo eine sanfte Bewegung das flachgebirgige Wasser in Canäle leitet, die einen entgegengesetzten Lauf sonst genommen haben würden, und durch die kleine Richtung, die man der Quelle giebt, gelangt das Wasser zu einem Orte, zu welchem es sonst nie gelangt seyn würde.

Locke beginnt seine Vorschläge über die Erziehung mit Regeln, die zuvörderst auf die Bildung des Körpers und der Gesundheit desselben abzwecken. Ueber manche dieser Regeln ist in der Folge gestritten worden, hauptsächlich soferne sie auf besonderen Erfahrungen und Voraussetzungen beruhen. Sie verdienen indeß gar sehr Aufmerksamkeit, da Locke ein sehr einsichtsvoller und ein philosophischer Arzt war. So empfiehlt er, die Kinder mehr der Witterung auszusetzen, sie leichter zu bekleiden, als damals gewöhnlich war zumal bey den vornehmen Ständen, sie täglich mit kaltem Wasser zu waschen oder damit zu baden, sie im Nassen gehen zu lassen, weil sie dadurch abgehärtet, und ihnen in der Folge des Lebens eine Menge von Krankheiten erspart werden würden. Doch räth er zugleich, sie nur nach und nach hieran zu gewöhnen. Man sieht, es sind diese Regeln nie so all-

gemein anwendbar, daß nicht Ausnahmen davon zu machen, oder daß sie mehr oder weniger eingeschränkt werden müßten, je nachdem die Subjecte oder die Umstände und Verhältnisse sind, auf welche und unter welchen sie angewandt werden sollen. Das Baden der Kinder i. B. im kalten Wasser konte bey den alten Germanen, und kann bey den heutigen Russen der Gesundheit nicht nachtheilig, im Gegentheile derselben wohlthätig seyn, und zur Abhärtung des Körper beytragen; es müssen aber hierzu alle die Bedingungen angenommen werden, die bey den alten Germanen und den heutigen Russen statt finden, wo diese wegfallen, wie in den vornehmern Ständen der neuern Nationen, und selbst bey dem grossen Haufen, würde das Baden zarter Kinder im kalten Wasser sehr schädliche Folgen haben können, und hat sie der Erfahrung nach wirklich gehabt. Hier muß also von der Erziehungsregel, in welcher man das kalte Bad für Kinder empfiehlt, entweder eine Ausnahme gemacht, oder sie muß zum mindesten eingeschränkt werden.

Unter den diätetischen Vorschriften Locke's kommen übrigens auch manche vor, über welche unsere heutigen wüthenden Brownianer lächeln würden, die aber nichts desto weniger sehr gegründet seyn möchten. So räth Locke, den Kindern so selten, wie möglich, Wein und andere starke Getränke zu geben, und über den Genuß des Obstes sehr zu wachen. Eine Schwächung der Kinder muß er noch von dieser Regel nicht gefürchtet haben, und in der That scheint auch die Erfahrung, wenn man auf die Kinder achtet, die nie Wein tranken, jene Furcht nicht zu veranlassen. Aber auch die Gesundheit und die Natur

müs-

mäßen sich der Mode und herrschenden Theorien nur zu verwerfen. Knaben und Jünglinge, in der Blüthe des Lebens, im ersten Gefühle der Kraft, trinken itzt Brandewein, um sich zu stärken; und manche unserer Aerzte autorisiren das Volk zu einem Wahne, der doch, nach aller übrigen Erfahrung, traurige Folgen hat. Was soll denn der Mann in spätern Jahren, wo seine Verdauungs- und Lebensorgane wirklich geschwächt sind, und stärkere Reize bedürfen, oder der Greis, trinken, wenn ihm schon als Knaben der Brandtewein gewöhnlich geworden ist, und seine reizende Kraft für ihn verlohren hat? In Ansehung des Obstes hat Locke wohl nur den Genuß im Uebermaße verbieten wollen. Es ist natürlich Scherz, wenn er sagt, daß schon unsere ersten Eltern sich durch das Obstessen um das Paradies gebracht hätten.

Andere Maximen in Hinsicht auf die körperliche Gesundheit, so weit diese von der Erziehung abhängt, sind gewiß untadelhaft und durchaus in der Erfahrung gegründet. Locke räth, die Kinder früh an ein hartes Bette, an ein schlechtes Nachtlager zu gewöhnen. Dadurch wird der Körper wahrhaft gestärkt, anstatt daß ein Kind, welches von den frühesten Jahren an in weichen Betten voll Eyderdaunen gehegt und gewärmt wird, seine natürliche Stärke verliert, und in reifern Jahren in ein kraftloses Wesen ausartet, der mancherley Krankheiten nicht zu gedenken, die aus einer solchen Verzärtelung entspringen. Wer sich zu Hause an ein hartes unbequemes Bette gewöhnt hat, wird in der Fremde, auf Reisen, das weich-bequeme Bette nicht vermissen. Die große Erholung der Natur ist der Schlaf. Wer ihn entbehrt, leidet sehr viel; und derjenige ist also sehr unglücklich,

wo sein Erholung nur aus der goldenen Schale seiner Mutter, nicht aus einem irdenen Becher schöpfen kann. Zum gesunden Schlafe bedarf es nur eines Lagers; ob es ein hartes oder weiches Bette sey, ist gleichgültig.

Von den Regeln für die körperliche Erziehung geht Locke über zur Erörterung der Maximen für die intellectuelle und moralische Bildung der Kinder. Er zeigt besonders, daß man mit dieser nicht zu spät anfangen dürfe, weil sich der Verstand und Charakter der Kinder, so weit er durch die Natur und die ersten Eindrücke bestimt wird, früher äußern, als die Eltern sich gemeiniglich einbilden. Was man hier für unschuldig, für kindisch hält; was man den lieben Kindern verzeiht, oder wohl gar an ihnen liebt und bewundert, und also nicht zu berichtigen und zu verbessern sucht; das ist oft der Anfang, der Keim von grossen Unarten, Lastern und Verbrechen, die nachher die Kinder selbst ins Elend stürzen, und es die Väter und Mütter bedauern lassen, daß sie diesen ausgearteten Wesen das Daseyn gaben. Locke giebt also hier Regeln, wie man den Verstand der Kinder richten und bilden, wie man auf die Aeußerung ihrer Triebe, ihre Leidenschaften, achten, diese einschränken, und die Kinder selbst zu einer Herrschaft über ihre Sinnlichkeit gewöhnen müsse. Er prüft hiebey zugleich die Mittel, die von den Eltern für die Bildung des Verstandes, des Temperaments, der äußeren Manieren, und des innern moralischen Charakters der Kinder gemeiniglich gebraucht zu werden pflegen, und giebt Vorschriften, welche bey der Ausübung und Anwendung derselben zu befolgen seyen. Die vornehmsten unter diesen Mitteln sind Belohnung und Züchtigung, deren Nutzen oder Schaden aber lediglich von der Art abhängt, wie sie

ange-

eingewandt werden. Er spricht hier auch von Vorwürfen, Hofmeistern, Lehrern. Dann charakterisirt er insbesondre gewisse Temperamentsfehler und Eigenheiten, die Kindern eigen sind, und wie sich die Eltern oder die Erzieher dabey zu benehmen haben, z. B. das Schreyen der Kinder, ihre Neu- und Wißbegierde, ihr Streben nach Beschäfftigung, Unterhaltung und Abwechslung, was oft den Erwachsenen bey ihrer Industrie lästig wird u. dgl. Unter den Tugenden, zu denen die Kinder vorzüglich gewöhnt werden müssen, nennt Locke die Freygebigkeit und die Gerechtigkeit. Durch die erstere werden Geschwister gütlicher und theilnehmender gegen einander, und auch gegen Fremde werden, als durch zwanzig Regeln über gute Manieren und Sitten, womit man sie zu überhäufen und zu verwirren pflegt. Das Streben, mehr zu besitzen und immer unsere Vorthätigkeit zu bringen, als wir nöthig haben, dales die Wurzel alles Uebels ist, muß man früh in den Kindern ausrotten, und ihnen dagegen die Bereitwilligkeit zur Mittheilung an Andere einflößen. Man mache das Kind besonders aufmerksam darauf, daß es durch seine Liberalität nichts verliere; sondern daß ihm diese vergolten werde; daß also von dem Seinigen an Andere mittheilen nicht schlecht haushalten sey. Man lasse sogar einen Wetteifer unter den Kindern entstehn, wer den Andern an Neigung übertreffe, zum Vergnügen der Gespielen beyzutragen. Locke vergißt jedoch nicht, daran zu erinnern, daß, wenn die Liberalität den Kindern empfohlen wird, und man sie dazu aufmuntert und anhält, man auch dafür sorgen muß, daß die Kinder zugleich gewöhnt werden, nie die Regeln der Gerechtigkeit zu überschreiten.

Unsere ersten Handlungen, bemerkt Locke sehr wahr, werden mehr durch Eigenliebe, als durch Vernunft und Reflexion bestimmt, und es ist daher gar nicht zu verwundern, wenn Kinder sehr geneigt sind, von der Linie des Rechts abzuweichen, deren Beobachtung nur erst die Folge eines durch Nachdenken und Selbstaufmerksamkeit gebildeten Charakters seyn kann. Man muß also die Kinder in dieser Hinsicht um desto sorgfältiger bewachen; und auch der geringste Verstoß gegen jene große gesellschaftliche Tugend darf nicht übersehen werden und unverbessert bleiben. Ein kleiner Anfang der Ungerechtigkeit, der Betriegerey, des Stehlens, bey sehr unbedeutenden Dingen, wird bald zur bösen Gewohnheit, und verführt hernach zu den schändlichsten Handlungen, die nicht begangen seyn würden, wenn man jenen eher bestraft und unterdrückt hätte. Eltern und Erzieher müssen mit Erstaunen und Abscheu jede Tendenz zur Ungerechtigkeit aufnehmen, die sich bey Kindern verräth. Weil aber Kinder nicht wohl einsehen können, was Ungerechtigkeit ist, bevor sie nicht einen Begriff vom Eigenthume haben; so muß man diesen und die Wichtigkeit desselben ihnen nach und nach beyzubringen suchen.

Locke verbreitet sich denn auch über den Unterricht der Kinder in den Künsten und Wissenschaften; über die besten Methoden desselben; über den Nutzen und den Gebrauch des Reisens in fremde Länder, das bey den Engländern mehr für ein nothwendiges Stück der Erziehung gehalten wird, als bey andern Völkern; und manche andere dahin gehörige Gegenstände. Seine einzelnen Maximen und Vorschläge lassen sich hier nicht weiter erörtern.

Ende der ersten Abtheilung.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Vierter Band.
Zweyte Abtheilung.

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Viertes Hauptstück.
Geschichte der neuern Philosophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Fünfter Abschnitt.
Algernon Sydney. James Harrington. Samuel von Pufendorf.

Die bürgerlichen Unruhen in England während der Cromwellschen Periode und unmittelbar nach derselben haben zur Aufklärung und wissenschaftlichen Begründung des allgemeinen Staatsrechts und der Politik am meisten beygetragen; so daß man den vollkommern Zustand dieser beyden Disciplinen, die gewöhnlich mit einander verbunden oder vermischt waren, von jener Epoche an datiren kann. In dem vorhergehenden letzten Abschnitte habe ich die staatsrechtliche und politische Theorie Locke's umständlicher ausgeführt. Dieser gegenwärtige soll zunächst die Le-

bensgeschichte und Vorstellungsart zweyer andern berühmten Englischen Politiker, des Algernon Sydney, und James Harrington, enthalten, welche Zeitgenossen jenes waren. Sie hatten auch mit ihm eine republicanische Denkart gemeinschaftlich.

Algernon Sydney, aus einem sehr alten und angesehnen Geschlechte, wurde wahrscheinlich um das J. 1622 gebohren; denn sein bestimtes Geburtsjahr ist ungewiß. Sein Vater Robert, Earl von Leicester, nahm ihn bey seinen Gesandtschaften in Kopenhagen und Paris mit sich, und gab ihm in diesen beyden großen Städten eine höchst sorgfältige Erziehung, die um so wirksamer war, da die Natur ihn mit den vorzüglichsten Anlagen und Talenten ausgestattet hatte. Während jener Lordlieutenant in Irland war, da gegen das Ende des J. 1641 dort eine Rebellion ausbrach, welche die nächsten Jahre hindurch fortdauerte, that sich Algernon Sydney in mehrern Gefechten mit den Rebellen durch seine Tapferkeit hervor; so daß er im J. 1647 den Dank des Parlaments erhielt, und hernach Gouverneur von Dover wurde. Im Januar des folgenden Jahrs ward er mit zu einem der Richter des unglücklichen Königs Carl's I. erwählt; aber er lehnte die Wahl ab und saß nicht unter ihnen; aus itzt unbekanten Ursachen. Er war inzwischen so wohl aus Neigung, als aus Grundsätzen ein eifriger Demokrat; und wurde der heftigste Feind Cromwell's, als dieser die Regierung an sich riß, gegen welchen, so wie gegen dessen Sohn und Nachfolger Richard, er unversöhnlich blieb. Im J. 1659, nach erfolgter Resignation Richard's und Wiederherstellung des langen Parlaments, ward er ein Mitglied des Statsraths; und bald darauf als Gesandter nach

Kopen-

Kopenhagen geschickt, um den Frieden zwischen Dänemark und Schweden zu vermitteln. Er konnte hier seine Absichten nicht so ganz nach Wunsche erreichen, hauptsächlich weil ihn der Admiral Montagu, der heimlich der Parthey Carl's II. ergeben war, nicht unterstützte, und mit seiner Flotte vom Sund verließ. Auch wurde jener an dem dänischen Hofe, da man ihn als feurigen Republicaner kannte, und die Wiedereinsetzung der Königlichen Parthey in ihre Rechte bevorstand, mit kalter und verstellter Höflichkeit behandelt, welche ihm seinen Aufenthalt daselbst sehr unangenehm machte.

Am besten lernt man seine damaligen Verhältnisse kennen aus einem interessanten überaus rührenden Briefe seines Vaters an ihn, worin ihm dieser, jedoch in dem sanftesten und bescheidensten Tone, nicht nur Gleichgültigkeit und Ungehorsam gegen wohlgemeynte väterliche Rathschläge überhaupt vorwirft; sondern ihn auch mehrer demokratischer Unvorsichtigkeiten beschuldigt, die ihm nothwendig den Haß der damals schon herrschend gewordenen Royalisten in England und ihres Oberhauptes zuziehen müßten; so daß nichts rathsamer für ihn sey, als seinen Gesandtschaftsposten zu verlassen, und außerhalb England in einem nicht zu nahen und zu entfernten Orte sich aufzuhalten, bis die Umstände ihm günstiger würden, und eine sichere Rückkehr in sein Vaterland zuließen; da er wohl vorerst von der allgemeinen Amnestie ausgeschlossen werden würde. Natürlich mußte der persönliche Haß des Königs Carl's II. sehr groß gegen ihn seyn, wenn die Anekdoten wirklich gegründet waren, wie sich kaum bezweifeln läßt, deren der Vater selbst in seinem Briefe erwähnt. Einst ward dem Algernon Sydney

im

im Namen der Universität zu Kopenhagen das Album überreicht, damit er einen Denkspruch hineinschreiben solle; und er schrieb folgendes Distichon hinein:

Manus haec inimica tyrannis
Ense petit placidam sub libertate quietem,

und fügte seinen Namen hinzu. Ein Engländer, der in Kopenhagen ansässig war, äußerte ihm einst: "Er hoffe, daß er keiner von den Richtern des letzten Königs gewesen sey, noch an dem Verbrechen seiner Hinrichtung Theil habe." "Verbrechen!" erwiederte Sydney, "Verbrechen nennst Du, was die gerechteste und bravste Handlung war, die je in England, oder sonst wo gethan wurde?" Einst erfuhr er, daß er gefangen gesetzt werden sollte. Er wandte sich unmittelbar an den König von Dänemark selbst, und sagte ihm: "Ich höre, man hat den Anschlag, mich zu verhaften; wer ist es, der den Anschlag hat? Est ce notre bandit? womit er den König Carl II. gemeynt haben sollte. Mit Recht bemerkt der Vater in seinem Briefe, daß dergleichen öffentliche Aeußerungen an einem Hofe aus dem Munde eines Gesandten nie vergeben oder vergessen werden von den Personen, welche sie angehen; und daß dergleichen persönliche Beleidigungen tiefere Eindrücke machen, als andere Feindseligkeiten, wenn gleich die Folgen dieser noch viel bedeutender wären oder seyn könten.

Algernon Sydney verließ auch bey der Thronbesteigung Carl's II. in England seinen Gesandtschaftsposten in Kopenhagen, und begab sich über Hamburg und Frankfurt am Mayn nach Rom, wo er sich im J. 1660 aufhielt. Er trieb sich hernach in der Schweiz, Frankreich, den Niederlanden, und wieder in Deutschland herum. Im J. 1665, da ein Krieg

zwi-

zwischen England und den Vereinigten Niederlanden ausbrach, wurden vom Könige Carl II. zehn Personen nach Augsburg geschickt, um ihn zu ermorden; und diese würden auch wahrscheinlich ihren Zweck erreicht haben, wenn er nicht auf Veranlassung jenes ausgebrochenen Krieges einige Tage zuvor Augsburg verlassen hätte, und nach Holland gereist wäre.

Endlich nachdem Sydney bis zum Jahre 1677 außerhalb seinem Vaterlande gelebt hatte, erhielt er Verzeihung und Erlaubniß zur Rückkehr gegen wiederholte Versprechungen eines ruhigen und gehorsamen Betragens für die Zukunft. Nach Einigen wurde ihm diese Erlaubniß vom französischen Hofe zugemittelt und man beschuldigte ihn deswegen hernach seiner vorigen Anhänglichkeit an dem Interesse desselben; aber aus einem seiner Briefe erhellt, daß er sie dem Henry Savile, Englischen Gesandten in Frankreich, verdankte. Er nahm in der Folge an den Verhandlungen des nächsten Parlements Antheil, zu deren Mitgliede er von mehreren Kommunen gewählt wurde, und wobey er sich immer durch Eifer und unerschrockenen Muth in Vertheidigung der Volksrechte und Freyheiten auszeichnete; was denn aber auch nicht dazu beytragen konnte, den Haß des Königs und seiner Anhänger gegen ihn auszulöschen, sondern im Gegentheile diesen aufs neue anfachen mußte.

Im J. 1683 ward er einer Theilnahme an dem bekannten Rye-House plot verdächtig, deßhalb eingezogen, des Hochverraths angeklagt, und für schuldig erkannt, obgleich seine Richter keinen rechtlich gültigen Beweis gegen ihn führen konten. Seine Hinrichtung ward drey Wochen aufgeschoben, da sich die

Stim-

Stimme des Volks laut gegen den Prozeß, als ein Beyspiel der enormsten Ungerechtigkeit, erhob. Er ließ dem Könige eine Vertheidigungsschrift überreichen, worin er zugleich um eine Revision des Prozesses nachsuchte. Allein der Lord Oberrichter Jeffreies, der ihn verurtheilt hatte, erklärte: Daß entweder Sydney, oder Er sterben müsse. Es blieb also bey der Verurtheilung. Sydney empfieng die Nachricht mit der größten Ruhe, und äußerte nur sein Bedauren, daß seine Mitbürger die ihm wiederfahrne Beleidigung erduldeten, um ihrer selbst willen.

Noch vor seinem Tode setzte er eine Apologie auf, die auch auf die Nachwelt gekommen ist. Man sieht aus derselben, daß nicht sowohl die ihm angeschuldigte Theilnahme an einer Verschwörung gegen den König, sondern der Inhalt des Werks, das seinen Namen unsterblich gemacht hat, und das man in Manuscripte, und zwar noch unvollendet, unter seinen Papieren fand, zum Vorwande seiner Hinrichtung gebraucht wurde. "Daß diese Papiere wirklich von mir verfaßt seyen," sagt Sydney, "davon hat man keinen andern Beweis, als die Aehnlichkeit der Handschrift mit der meinigen. Da aber die Handschrift so leicht nachgemacht werden kann, so ist dieser Beweis in ähnlichen Fällen in England nie für voldent gehalten worden. Sogar wenn man mich selbst hätte jene Papiere schreiben sehen, würde sich der Inhalt nicht zum Verbrechen qualificiren. Sie gehören zu einem weitläufigen Tractate, den ich vor vielen Jahren gegen das Buch des Robert Filmer verfaßte, das alle vernünftige Leute für auf schlechte Principien gegründet, und sowohl der Obrigkeit, als dem Volke gleich verderblich halten." Er giebt nun die Haupt-

tens

sendung seines Tractats an; er behauptet, daß der Inhalt mit den Lehren der berühmtesten und geschätztesten Schriftsteller aller Zeiten, Völker und Religionen übereinstimme; daß die besten und weisesten Könige ihn von jeher für wahr und gültig anerkannt haben; daß er durch die heilige Schrift selbst bestätigt werde. Wenn demungeachtet der Verfasser desselben sich geirrt haben sollte, setzte er hinzu, so hätte man ihn aus Vernunft und Schrift widerlegen sollen. Niemand ward je in solchen Fällen gestraft, bevor man ihn nicht von seinem Irrthume überzeugt hatte; und nie sind Papiere des Inhalts einer Jury zur Beurtheilung vorgelegt worden, die völlig unfähig war, ihn zu verstehen.

Die Schlechtigkeit der Feinde Sydney's wird noch auffallender, wenn man erwägt, was er in seiner Apologie anführt: daß der bemeldete Tractat nicht beendigt war; erst nach mehr Jahren würde haben beendigt werden können; wahrscheinlich nie beendigt worden seyn würde. Das Manuscript war seit der langen Zeit, da es geschrieben war, nicht wieder durchgesehen; es war Niemanden gezeigt worden; man brachte nicht Ein Fünftheil desselben zum Vorschein, und nicht ein Zehntheil wurde zum Lesen dargeboten. Also Etwas, das denen nie bekannt geworden war, welche sich mit Sydney verschworen hatten sollten; das sollte bestimmt gewesen seyn, das Volk zur Ausführung der Plane dieser Verschwörung aufzuwiegeln. Man wollte seinen Anspielungen auf die damalige Zeit, Oerter und Personen darin finden, die gar nicht darin lagen. Was von der Vertreibung der Tarquinier, von der Rebellion des Volks gegen Nero, von der Ermordung des Caligula, oder Domitian;

tian; was von der Uebertragung der französischen Krone von den Merovingern auf den Pipin, und von den Nachkommen dieses auf Hugo Capet vorkam; das wurde Alles Anspielungsweise auf den König bezogen. Man dachte hierbey nicht daran, daß wenn solche Staatshandlungen nicht gut sind, alsdenn kein König in der Welt einen gerechten Anspruch auf die Krone hat, welche er trägt; sofern er nicht seine Abkunft von dem ältesten Sohne Noah's herleiten, und zeigen könte, daß die Thronfolge immer von den ältesten Söhnen der ältesten Linie bis auf ihn fortges erbt sey. Da nun aber diese Deduction unmöglich ist, und das Recht der Könige dadurch streitig wird; so ist es doch wohl besser, daß sie eingestehn, sie verdanken ihre Kronen der Einwilligung der Völker, als daß sie sie auf Usurpation und Gewalt gründen, in welchem Falle sie ihnen durch dieselben Mittel wieder entrissen werden darf.

Sydney protestirt endlich feyerlich gegen das gerichtliche Verfahren wider ihn. Er dankt Gott, daß er, selbst nach dem Geständniß seiner Gegner, als ein Zeuge der Wahrheit für die alte Sache sterbe, die er von seiner Jugend an vertheidigt habe. Er ward enthauptet den 7. Dec. 1683.

Nach der sogenannten Revolution in England im J. 1688 nahm man Rücksicht auf seine Unschuld und auf die Gerechtigkeit, die seinem Andenken gebührte. Das Parlament damals ließ es eine seiner ersten Verhandlungen seyn, den Urtheilsspruch, der über ihn gefällt war, zu widerrufen, und das ganze Verfahren für gesetzwidrig und ungültig zu erklären.

Der Bischof Burnet macht vom Algernon Sydney folgende Schilderung: "Er war ein Mann

von

von außerordentlichem Muthe; standhaft und eigenwillig bis zur Hartnäckigkeit; gerade und aufrichtig; jedoch von einem rauhen und störrischen Temperamente, das keinen Widerspruch ertragen konte. Er schien sich zum Christenthume zu bekennen, nach einer eigenen Vorstellungsart desselben; aber er war gegen alles öffentlichen Gottesdienst, und überhaupt gegen Alles, was einen Kirchenzwang sah. Er hieng fest an republicanischen Grundsätzen, und wurde von dem Augenblicke an Widersacher Cromwell's, als dieser zum Protector erhoben wurde. Die Geschichte der Englischen Statsverfassung kante er in allen ihren Zweigen genauer, als irgend einer seiner Zeitgenossen. Er besaß dabey eine ihm eigenthümliche Kunst, das Volk zu gewinnen, und für seine Meynungen einzunehmen *).

Das Werk des Sydney über die Statsverfassung und Statsverwaltung ist in der Literatur des Statsrechts und der Politik eines der classischen. Das Charakteristische in den darin vorgetra-

*) Das berühmte Werk des Algernon Sydney, das ihn unverdienterweise auf das Schaffott brachte, erschien nach seinem Tode zuerst zu London 1698 unter dem Titel: Discourses concerning government by *Algernon Sydney*, with his letters, trial, apology, and some memoirs of his life. Eine neue Ausgabe ist herausgekommen zu London 1763. 4. Diese habe ich gebraucht. Die obigen Nachrichten zur Lebensgeschichte Sydney's sind aus den Memoirs of his life entlehnt, die der Ausgabe vorgesetzt sind. Noch einige andre lateinische und italiänische Manuscripte Sydney's, auch eine Englisch geschriebene Abhandlung über die tugendhafte Liebe, befinden sich in den Händen seiner Familie.

getragenen Grundsätzen hat der Verfasser selbst in seiner Apologie bezeichnet, und dies will ich hier zunächst ausheben.

Er wollte hauptsächlich folgende Grundmaximen beweisen und ausführen: Gott hat den Völkern die Freyheit ertheilt, solche Statsverfassungen zu errichten und zu begründen, wie sie ihnen selbst die besten zu seyn scheinen. — Die Regenten sind nur da, um die Wohlfarth der Völker zu befördern; nicht etwa umgekehrt die Völker zur Ehre und Verherrlichung der Regenten. — Die Rechte und Gewalt der Regenten sind in jedem Lande nur so beschaffen, wie sie durch die Gesetze des Landes bestimt werden. — Da die Beobachtung dieser Gesetze von dem Regenten eidlich angelobt wird, so waltet ein Vertrag zwischen demselben und dem Volke ob, und vermöge der Verbindlichkeit dieses Vertrags dürfen jene nicht verletzt werden, wenn nicht das ganze Statsgebäude in Gefahr gerathen soll, zertrümmert zu werden. — Die Usurpation giebt niemals ein Recht; und diejenigen sind die gefährlichsten Feinde der Könige, welche die Gewalt derselben auf eine solche enorme Höhe treiben, daß sie den Usurpatoren alle dazu gehörigen Rechte einräumen. Dergleichen Usurpationen beschränken sich selten auf die Ermordung der Königlichen Person oder Familie; die größten Schlechtigkeiten und Verbrechen werden dadurch mit den herrlichsten Privilegien belohnt. Führt man also eine solche statsrechtliche Theorie im Volke ein; so werden dadurch die Menschen zur Entthronung und Vernichtung der Fürsten mit größerer Heftigkeit aufgereizt werden, als alle Leidenschaften hätten thun können, die bisher in den unruhigsten Köpfen tobten. Kein Fürst ist mehr auf seinem Thro-

ne

ne sicher, wenn jeder Usurpator auf die Belohnung Rechnung machen darf, daß er dadurch das Recht auf unbeschränkte Gewalt über die unterjochten Völker gewinnt. Nur wenige Usurpatoren werden so menschlich seyn, auch nur die Besten zu schonen.

Es erhellt aus dieser eigenen Angabe Sydney's von dem Charakteristischen seines Werks, daß es überhaupt gegen den willkührlichen angeblich auf Usurpation gegründeten Despotismus gerichtet war; weil er diese Verfassung, so wie ihre Begründung, nicht bloß den Völkern, sondern auch den Regenten selbst, für gefährlich und verderblich hielt. Die unbeschränkte Gewalt der Regenten, die von der Einwilligung der Völker unabhängig seyn sollte, konte sich auf nichts anders stützen, als auf eine göttliche Anordnung, oder auf Usurpation. Da sich aber von keinem Regenten beweisen ließ, daß er ursprünglich von Gott eingesetzt sey — denn Robert Filmer hatte vergeblich es für alle Regenten zu beweisen gesucht: — so blieb bloß die Usurpation als das Princip eines rechtmäßigen Despotismus übrig. Gesetzt nun aber die Gültigkeit dieses Princips ein, so war damit eine jede Rebellion gerechtfertigt; denn jedem Aufrührer, welchem es nunmehro gelang, seinen Plan durchzusetzen, kam das Recht der Usurpation zu, und er durfte von Rechtswegen eben so wohl gegen die Person und Familie des Regenten, als gegen die bisherigen Unterthanen desselben wüthen, die ihm den Gehorsam verweigert hatten, oder noch verweigerten. Cromwell war also gerade nach den Principien des Statsrechts, welche die Königliche Parey für gültig anerkannte, und um deren Befreiung wil-

sen sie den Sydney zum Tode verurtheilte, ein völlig rechtmäßiger Regent gewesen, soferne er ein glücklicher Usurpator gewesen war. In der That war hier das Widersprechende in den Grundsätzen und Zwecken der Royalisten in England so in die Augen fallend, daß man doch die wahre Triebfeder der Hinrichtung Sydney's kaum in seinem Buche; sondern vielmehr in dem persönlichen Hasse des Königs Carl's II., und der enthusiastischen Anhänger desselben, gegen ihn zu suchen hat. Aber freylich ist eben dieser Widerspruch in den Grundsätzen und Zwecken auch der heutigen despotischen Regierungen noch sichtbar; und sie würden vielleicht einen Antagonisten ihrer Grundsätze, wenn er auch durch seinen Antagonismus selbst ihre Zwecke beförderte, eben so ihrem vermeynten Interesse aufopfern, wie die Royalisten dem ihrigen unter Carl II. den Sydney aufopferten.

Von dem Inhalte der Discourses of government des Sydney selbst kann ich hier außer dem, was ich schon über die Haupttendenz und das Charakteristische desselben bemerkt habe, nur einen allgemeinen Umriß geben. Es kam zunächst dem Sydney, da er auch eigentlich als Gegner des Robert Filmer schrieb, darauf an, das Urtheil vom unmittelbaren Ursprunge der höchsten Gewalt von Gott (origo majestatis a Deo) aus Gründen zu widerlegen, und überhaupt darzuthun, daß weder die Bibel als die Erkenntnißquelle, noch die Theologen als die Ausleger und Gesetzgeber, des Staatsrechts berüchtiget werden könnten. Hierauf bezieht sich der größte Theil des ersten Abschnitts seiner Untersuchung, dessen Werth nach dem damaligen Zeitalter, wo jenes

Vorurtheil noch herrschend war, nicht eben nach der heutigen Denkart sowohl der Gelehrten als der Statsmänner über Statsrecht und Politik geschätzt werden muß. Heute schenkt man gerne einem Philosophen den gründlichen und ausführlichen Beweis, daß die Freyheit der Menschen und Völker nicht auf einer theologischen Satzung, sondern auf der menschlichen Natur beruhe; daß blinder Glaube an ein willkührlich angenommenes Princip des Statsrechts, z. E. an den Ursprung der Majestät von Gott, nur für Unwissende oder Narren gehöre, das wahre Princip des Statsrechts also ein Resultat der freyen Untersuchung der Vernunft seyn müsse; daß die Abhängigkeit ganzer Völker von dem Willen und der Laune eines einzigen Menschen die bare Sclaverey sey; daß weder Adam, noch die Patriarchen, Könige waren, von denen das Recht der Herrschaft auf die heutigen Regenten fortgepflanzt sey, die als nächste Erben derselben p o s t u l i r t werden müßten; daß endlich der willkührliche Despotismus auch nicht als eine Folge der v ä t e r l i c h e n Gewalt (patria potestas) angesehen werden könne. Zu Sydney's Zeiten aber waren es eben diese Meynungen, wie auch Locke's oben charakterisirte statsrechtliche Schriften beweisen, worüber die Politiker nicht bloß mit Gründen stritten; sondern die auch als Meynungen der Hofpartey in England für heilig galten, und deren Anfechtung also ein desto größeres Verdienst um die Menschheit und die natürlichen Rechte der Völker war, je mehr die Unterdrücker derselben damit ihr Verfahren zu autorisiren glaubten.

Nachdem Sydney die obigen Vorurtheile widerlegt hat, so stellt er den allgemeinen Grundsatz auf, der Princip seines Statsrechts überhaupt ist: Alle

rechtmäßige obrigkeitliche Gewalt rühre vom Volke her (*All just magistratical power is from the people.* Origo majestatis a populo). Es ist ein Naturrecht der Völker, sich selbst zu regieren, oder sich Regenten zu wählen, und nur die freye Ausübung jenes Volksrechts kann Einem Menschen Gewalt über die andern verleihen, und einen Grund enthalten, warum Er Regent ist, und kein Anderer. Können die Völker aber ihre Regenten selbst wählen, und nach Belieben eine Statsform stiften; so haben sie auch das Recht, ihre Regenten oder die Statsform wieder abzuändern, oder ganz aufzuheben. Der Stat ist nicht um der Regenten, sondern um der Unterthanen willen da; und die Macht sollte nach den Gesetzen der Natur und Vernunft keine Glückseligkeit, sondern eine Bürde für diejenigen seyn, welchen sie anvertraut ist. Die Gesetze jedes Volks geben also auch den Maaßstab für den Umfang und die Art der Aeußerung der obrigkeitlichen Gewalt her.

Ueber die Güte und Zweckmäßigkeit der verschiedenen Statsverfassungen selbst, namentlich der sogenannten reinen, hat Sydney sehr lehrreiche Bemerkungen gemacht, obgleich sie eine zu entschiedene Abneigung gegen die Monarchie verrathen.

Er stellt zuvörderst den beym ersten Blicke paradox scheinenden Satz auf: daß Menschen und Thiere keinen natürlichen Hang zur Monarchie hätten *). Die Vertheidiger der Monarchie als der einzig rechtmäßigen und besten Statsform hatten dies behauptet, um daraus zu folgern, daß Gott

*) *Sydney* Discourses on government, chap. II. sect. VIII. p. 95.

Gott selbst, als Urheber der Natur, den Menschen die monarchische Form vorgeschrieben habe; diese also für eine göttliche Anordnung zu halten sey; so wie denn auch Gott selbst das Universum monarchisch regiere. In den Thieren kann kein natürlicher Hang zur Monarchie seyn, weil die Thiere gar keine Vorstellung von einer Staatsform haben; weil sie unfähig sind, die verschiedenen Arten derselben zu unterscheiden, und folglich sich auch nicht mehr zu der einen, als zu der andern hinneigen können. Wer sich auf Löwen und Adler als Könige der Thiere und Vögel zum Beweise beruft, oder auf Stiere und Böcke als Anführer ihrer Heerden, (welchen letztern doch nur das weibliche Geschlecht unterworfen ist); der beweist nur, daß die Gewalt der Monarchen eine brutale sey, auf Unterdrückung und Zerstörung aller derer gerichtet, die ihr keinen Widerstand zu leisten vermögen, ohne alle Güte oder Gerechtigkeit. Sollte das von den Thieren entlehnte Gleichniß ja noch etwas mehr beweisen, so wäre es dies, daß nur diejenigen, die keinen Sinn für Recht, Vernunft und Religion haben, einen natürlichen Hang besitzen, von ihrer Stärke nur zur Unterjochung aller derer Gebrauch zu machen, die schwächer als sie sind; hingegen beweist es nicht, daß Menschen sich willig der Gewalt des Einzigen unterwerfen, die ihr widerstehen können. Mit jenem Beweisen ist für die Monarchie nichts gewonnen.

Fände sich aber auch wirklich in den Thieren ein natürlicher Hang zur Unterwürfigkeit unter die Gewalt eines Einzigen; so kann doch eben dieser Hang keineswegs allen Menschen zugeschrieben werden. Denn wäre dies, so würden sie nicht davon haben abweichen können, wenn sie nicht mit Gewalt aus ihrer

natürlichen Richtung getrieben wären; ein Fall, der hier gleichwohl nicht eintreten konte, weil gar keine Gegenkraft denkbar ist. Daß sie gleichwohl sehr häufig davon abgewichen sind, erhellt offenbar aus der Mannichfaltigkeit der Statsformen, welche sie sowohl ehedem der Geschichte nach gestiftet haben, als die noch gegenwärtig existiren. Einen natürlichen Hang zu einer bestimten Statsform giebt es also bey den Menschen überhaupt nicht; sie wählen diejenige, welche ihnen die beste zu seyn scheint. Wären aber auch brutale und unwissende Menschen zur Monarchie geneigt, oder würden sie durch einen unüberlegten Antrieb dazu bewogen; so haben Andere keine größere Verbindlichkeit, ihnen darin nachzuahmen, als sie haben, in hohlen Bäumen zu wohnen, wie ihre Väter thaten, da sie noch keine bessere Wohnungen hatten, oder von Eicheln zu leben, weil diese sich davon zu nähren gezwungen waren.

Auch andere Autoritäten für die Vorzüge der monarchischen Verfassung ließ Sydney nicht gelten. Die von Gott eingerichtete Regierungsform der Israeliten erklärte er für eine aristokratische, und die meisten der sogenannten Könige von Juda und Israel wurden dadurch unglücklich, daß sie sich eine zu despotische Gewalt anmaaßten und der Aristokratie entgegenarbeiteten. Aristoteles war gar nicht schlechthin für die Monarchie und gegen die republicanischen Verfassungen; er billigte oder verwarf die eine oder die andere nach den Umständen. Man beruft sich sehr mit Unrecht auf ihn, das Haupt der Philosophen, als den Herold des Despotismus.

Dagegen setzt nunmehro Sydney die Vorzüge aus einander, welche republicanische Verfassungen vor der

der monarchischen haben, und erläutert und beweist seine Maximen durch sehr passende Beyspiele aus der Geschichte. Die bürgerliche Freyheit bewirkt Ordnung, Tugend und einen festen Charakter der Völker; die Sclaverey ist mit Lasterhaftigkeit, Niederträchtigkeit, Feigheit, Schwäche und Elende derselben vergesellschaftet. Die Tugenden, die Macht und der Ruhm der Römer begannen und endeten mit ihrer Freyheit. Ein Aufruhr des Volks war dem Römischen State nicht eher gefährlich und verderblich, als bis einzelne Bürger durch ihr Glück eine Gewalt erhielten, welche das Ansehn und die Kraft der Gesetze überflügelte. So verfiel das Römische Reich nach und nach von der Zeit an immer mehr, da die Regierung desselben in die Hände eines Einzigen fiel. Die besten Statsverfassungen in der Welt waren stets aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie zusammengesetzt. Gute Verfassungen lassen Veränderungen in ihren einzelnen Einrichtungen (Superstructures) zu, während die Fundamente derselben unveränderlich bleiben. Xenophon, wenn er die Unordnungen in Demokratieen tadelt, begünstigt die Aristokratieen, aber nicht die Monarchieen. Bestechlichkeit und Bestechung, die an den Höfen so einheimisch und ihnen so natürlich sind, werden seltener in Republiken angetroffen. Die natürliche Liebe des Menschen zur Freyheit wird durch seine Vernunft gemildert, welche eigentlich den Charakter seiner Natur ausmacht. In gemischten republicanischen Statsverfassungen wird der Frieden eher erhalten, und Kriege werden besser geleitet und geführt, als in absoluten Monarchieen. Ueberhaupt sind Staten kriegerisch oder friedlich gesinnt nach der Verschiedenheit ihrer Constitutionen. Aber diejenige Statsverfassung ist die beste, die am

besten auf den Krieg gerüstet und am besten dazu eingerichtet ist; denn diese gewährt dem Volke die größte Sicherheit und Energie. Republicanische Verfassungen sind auch weniger bürgerlichen Unruhen ausgesetzt, als Monarchieen; sie können dieselben besser behandeln und leichter stillen.

Gesetzt auch, daß in republicanischen Staten die bürgerlichen Unruhen und Empörungen häufiger sich ereigneten der Geschichte zufolge, als in Monarchieen, und daß sich hieraus auf einen gewissen Nachtheil der Republiken und Vortheil der Monarchieen schließen ließe; so sind bürgerliche Tumulte und Kriege keinesweges für die größten Uebel zu halten, welche eine Nation treffen können. Das größte Gut des Menschen ist sein Leben. Man kann also den Grundsatz aufstellen: Diejenigen Statsverfassungen sind die schlechtesten, unter welchen die meisten Menschen der Erfahrung nach ihr Leben verlieren. Es läßt sich aber schlechterdings nicht beweisen, daß in Republiken und durch dieselben, ungeachtet der öfteren bürgerlichen Unruhen, die sich in jenen ereignen sollen, mehr Menschen getödtet sind, oder noch getödtet werden, als in despotischen Staten; vielmehr läßt sich das Gegentheil beweisen. Alle Tumulte und bürgerliche Kriege in republicanischen Staten, von denen uns die Geschichte erzählt, haben nie solche Metzeleyen von Menschen verursacht, als in den Monarchieen der Macedonier und Römer, von Israel und Juda, und in den neueren in Frankreich, Spanien, Schottland und England durch die Streitigkeiten der verschiedenen Kronbewerber verursacht sind.

Man könte jedoch auch allenfalls den Satz leugnen: daß die Verfassungen die schlechtesten sind, unter welchen die meisten Menschen ihr Leben verlieren; die

die Monarchieen haben noch andere gröſsere Uebel, um deren willen ihnen die republicaniſcheh Verfaſſungen vorzuziehen ſind. Es iſt ſchlimm, daſs Menſchen einander bey Aufruhren, Tumulten, und bürgerlichen Kriegen umbringen; und daſs dies Uebel auch die Republiken, und zwar, wie man zugeſtehen kann, vorzüglich trifft; allein es iſt doch noch viel ſchlimmer, Nationen in einen ſolchen Zuſtand des Elends, der Schwäche und Erniedrigung zu verſetzen, daſs ſie weder Kraft noch Muth mehr haben, für irgend Etwas zu ſtreiten; daſs ihnen nichts mehr ihrer Vertheidigung werth ſcheint; und daſs ſie die Verwüſtung und Zerſtörung mit dem Namen des Friedens bezeichnen. Griechenland war das glücklichſte und herrlichſte Land, da es voll volkreicher Städte war, in denen alle Künſte blühten, die von den Menſchen geprieſen zu werden verdienen; da die gröſsten Könige es ehrten und fürchteten, und jeder Angriff auf daſſelbe ſich zu ihrer Schande endigte; da Babylon und Suſa von den Waffen ſeiner Bürger zitterten, und ihr Muth, in jenen bürgerlichen Tumulten, die man doch für die gröſsten Uebel der Republiken ausgiebt, geübt und geſtählt, einen ſolchen Grad der Höhe erreicht hatte, daſs nichts mehr ihm zu widerſtehen vermochte. Itzt iſt Griechenland das unglücklichſte unberühmteſte Land, wo der Friede innerhalb verödeter Städte wohnt, und die dürftigen Ueberreſte jener erſchöpften Völker, unter Ruinen ihren Schutz ſuchend, nichts mehr beſitzen, was eines Streits unter ihnen werth wäre; noch Geiſt und Muth haben, die Ungerechtigkeiten abzuwehren, die ſie täglich von einem ſtolzen unerträglichen Gebieter erdulden müſſen. Daſſelbe läſst ſich auch von Italien ſagen. So lange es von Völkern bewohnt ward, die ſich nach eigner Willkühr regierten, entſtan-

standen zuweilen innere Unruhen, und häufige Kriege mit den Nachbarn; aber die Völker waren frey; sie liebten ihr Vaterland, und waren immer bereit, für dasselbe zu streiten. Diejenigen unter ihnen, die Glück hatten, wuchsen an Kraft und Macht, und selbst diejenigen, welche zu einer Zeit die unglücklichsten waren, fanden doch bald Mittel, selbst den größten Verlust zu ersetzen, wenn nur ihre freye Regierungsform dauerte. So lange sie ein freyes Eigenthum an ihren Gütern besaßen, litten sie keinen feindlichen Angriff auf ihr Gebiet; denn sie sahen ein, daß sie mit diesem jenes freye Eigenthum verlieren würden. Allerdings gab dies Gelegenheit zu häufigen Tumulten und Kriegen; aber eben diese schärften ihren Muth, erhielten eine gute Disciplin, und selbst an Zahl nahmen sie zu, wie dies bey allen oft kriegführenden Völkern nach Sydney's paradoxer Meynung die Erfahrung gezeigt hat. Kein Land scheint je eine größere Stärke gehabt zu haben, als Italien, da es vom Hannibal angegriffen wurde; und nach der Niederlage desselben war kein Volk der Erde mehr mächtig genug, jenem Widerstand zu leisten. Die Römer tödteten einander auch zuweilen; dafür aber fanden ihre Feinde nie etwas anders in Italien, als ihr Grab. Itzt sind daselbst alle Dinge in einen ganz andern Zustand gebracht durch die gepriesenen Verfassungen, unter welchen die Einwohner Italiens gegenwärtig leben. Die väterlichen Sorgen des Königs von Spanien, des Pabstes und anderer Fürsten, haben freylich Frieden unter ihnen gestiftet. Wir haben seit vielen Jahren nichts mehr von Rebellionen unter den dortigen Völkerschaften gehört. Die sparsamen halb verhungerten Einwohner besorgen auch dergleichen nicht; ihr Schlaf wird nur durch den

Hun-

Hunger, durch das Schreyen ihrer Kinder, und "durch das Geheule der Wölfe" unterbrochen. Jene großen unruhigen kriegerischen Städte sind in Haufen armseliger Hütten verwandelt, und der Stolz des ehemaligen Republicaners ist so herabgesunken, daß jeder nichtswürdige Zöllner ohne Furcht von ihm die Taxen erpreßt, wovon dieser seine Familie ernähren sollte. Selbst in Rom kann Jemand durch Priestertrug ermordet, oder von einem Feinde vergiftet werden, der gerne dessen Vermögen, Weib, Geliebte, oder Kind haben möchte. Aber freylich von öffentlichen Tumulten oder Gewaltthätigkeiten des Volks vernimmt man nichts. Die Regenten fürchten eben so wenig einen Gracchus, als einen Hannibal, — (deren sie doch in unsern Tagen, was aber Sydney's sarkastisches Raisonnement nicht schwächen dürfte, mehrere kennen gelernt haben) — und anstatt ihre Unterthanen in Kriegen zu benutzen und zu erschöpfen, suchen sie bloß durch verkehrte Gesetze, parteyische bestochene Richter, falsche Zeugen, endlose Prozesse, sie um ihr Geld und Erbtheil zu bringen. Wo solche Künste blühen, da liegen die Aecker wüste, und diejenigen, die sonst durch die Unruhen volkreicher Städte beschwerlich oder bedenklich wurden, genießen itzt der Ruhe und des Friedens in einer — verwilderten Einöde.

Noch eines Uebels erwähnt Sydney, das drückender ist, als bürgerliche Kriege, und ebenfalls in Monarchieen einheimischer ist, als in Republiken. Prohibeto nasci, est occidere, sagt Tertullian bey einer andern Veranlassung. Diejenigen Regierungsformen laden also die höchste Blutschuld auf sich, welche, indem sie den Unterthanen die Mittel des Unterhalts ent-

zie-

ziehen, einige dem Hungertode Preis geben, andere zur Auswanderung aus dem Vaterlande zwingen, und im Allgemeinen die Ehelosigkeit befördern, weil alle Arten und Wege zur Unterhaltung einer Familie dem großen Haufen verkümmert und abgeschnitten sind. Bey allen Empörungen in Florenz und andern Städten in Toscana, die durch die endlosen Zwistigkeiten der Guelphen und Gibellinen, des Adels und der Gemeinen, erzeugt wurden, blieben die Städte volkreich, mächtig und reich — (wozu aber auch der Handel, der nach der Entdeckung von America und des Weges um das Vorgebirge der guten Hoffnung eine ganz andere Richtung nahm, am meisten beytrug, was Sydney bey seinem Raisonnement vergessen zu haben scheint). In einem Zeitraume von weniger als anderthalb hundert Jahren hat die friedliche Regierung der Mediceer die Bevölkerung jener Provinz um neun Zehntheile vermindert. Als Philipp II. von Spanien dem Herzoge von Florenz Siena übergab, meldete jenem sein Gesandter zu Rom, daß er mehr als 65000 Unterthanen weggegeben habe; und itzt mögen in dieser Stadt und ihrem Gebiete kaum noch 20000 wohnen. Pisa, Pistoja, Arezzo, Cortona u. s. Städte, ehedem blühend und volkreich, sind in einem gleichmäßigen Verhältnisse heruntergekommen, und Florenz selbst mehr, als irgend eine andere. Nachdem die letztere Stadt lange von inneren Unruhen, Tumulten, und meistens unglücklichen Kriegen, heimgesucht war, hatte sie doch noch eine solche Macht, daß als König Carl VIII. von Frankreich, den man wie freundschaftlich gesinnt mit seinem ganzen Heere eingelassen hatte, und der nachher mit diesem Heere das Königreich Neapel eroberte, sie meistern wollte, das Volk zu den Waffen

fen griff, und ihn in ein solches Schrecken setzte, daß er froh war, unter jedem Bedingungen, die ihm aufgelegt wurden, die Stadt verlassen zu dürfen. Machiavelli erzählt, daß noch zu seiner Zeit Florenz allein nebst dem Val d'Arno, einem kleinen der Stadt zugehörigen Striche Landes, binnen wenig Stunden, wenn die Sturmglocke angezogen wurde, hundert fünf und dreyßig tausend wehrhafte Männer zusammenbringen konnte, anstatt daß diese Stadt itzt mit allen übrigen in Toscana zu einer so verächtlichen Schwäche, Entvölkerung, Armuth und Niederträchtigkeit herabgesunken ist, daß sie weder der Tyranney ihrer eigenen Regenten widerstehen, noch ihn oder sich selbst gegen einen auswärtigen Feind zu schützen vermag. Die rechtmäßigen Einwohner sind zerstreut oder zu Grunde gegangen, und die angesehensten Familien sind nach Venedig, Genua, Rom, Neapel, Lucca, ausgewandert. Es sind dies nicht Folgen des Krieges oder der Pest; denn die Florentiner genießen der vollkommensten inneren Ruhe, und kennen keine andere Plage, als ihre Regierungsform. Aber, sagt Sydney, wer sie von ihren Unordnungen und Tumulten curirt hat, verdient kein größeres Lob, als ein Arzt, der sich rühmt, es sey in seiner Sorgfalt anvertrauten Hauß ein Kranker mehr, weil er sie alle vergiftet habe. Auf eine ähnliche Weise haben die Spanier in den Königreichen Neapel und Sicilien, in America, und in anderen Gegenden, den Frieden gestiftet. Das Resultat also ist: Despotische Verfassungen entvölkern und verwüsten die Länder, indem sie ihnen den Frieden verschaffen. Republiken haben stets Bevölkerung, Stärke, Macht, Reichthum, Muth der Bürger, zur Folge gehabt, indem sie diesen Wege und Mittel zur Subsistenz eröffneten

und

und daheim, den Zufluß den Fremden begünstigen, und alle mit einer solchen Liebe für ihr Vaterland erfüllen, daß Jeder die öffentliche Sache als die seinige betrachtete, und stets sie zu vertheidigen bereit wäre. Dies kann freylich zuweilen Unruhen und Kriege veranlassen, wie auch die gesundesten Körper in Krankheiten verfallen; wo Jedermann das öffentliche Wohl bekümmert ist, da kann Verschiedenheit der Meynungen obwalten, und Manche thun durch ihren Irrthum Schaden, indem sie den Vortheil des gemeinen Wesens beabsichtigen. Demungeachtet, wenn nicht ein Tyrann sich erhebt, und die republicanische Regierungsform, die die Wurzel ihrer Glückseligkeit ist, ausrottet; oder wenn sie nicht durch die größte und unwiderstehliche Macht einer auswärtigen Nation überwältigt werden; so erholen sie sich bald wieder, und erheben sich meistens zu einem größern Flore, als vorher.

Wenn indessen einmal eine monarchische Verfassung eingeführt ist, oder sie die beste und zweckmäßigste gehalten wird; so hat doch auch diese ihre Schranken und Gesetze, die in den Rechtsbegriffen der Vernunft und dem Endzwecke des Staats gegründet sind; und die Erörterung dieser macht den letzten Abschnitt des Sydneyschen Werks aus, so weit dasselbe vollendet ist. Die Argumentationen werden auch hier theils aus historischen Thatsachen, theils aus moralischen und rechtlichen Principien geführt.

Da die Könige nicht Väter ihrer Unterthanen sind, auch nicht alle andere Bürger durch ihre Tugenden übertreffen; so können sie keine andere rechtmäßige Gewalt haben außer der, welche ihnen die Gesetze verleihen. Sie haben schlechterdings kein Privile-

vilegium auf unbedingte Willkühr. Die Freyheit der Völker ist kein Geschenk der Könige; sie ist ein Geschenk Gottes und der Natur. Die Verträge aber, welche zwischen den Regenten und den Völkern geschlossen, und wodurch die Gesetze für die obrigkeitliche Gewalt und die Aeußerung derselben bestimmt werden, sind gültig, feyerlich und verbindlich. Die biblische Geschichte bestätigt durchaus nicht die Rechtmäßigkeit einer unbedingten Monarchie. Die Könige von Israel und Juda standen unter einem Gesetze, das sie ohne Gefahr für ihre Sicherheit nicht überschreiten durften. Samuel beschrieb den Israeliten nicht die Vortrefflichkeit einer unbedingten Monarchie; sondern die Leiden, welche sie unter derselben würden erdulden müssen. Er that dieses, um sie von dem Wunsche nach einem Könige abzulenken. Das Unglück, welches schlechte Könige von jeher über ihre Völker verbreiteten, macht es für alle Nationen eben so vernünftig als rechtmäßig, die Könige zu vertreiben, wenn sie dazu Muth und Energie genug haben. Verlangten die Israeliten einen König, wie die benachbarten Nationen sie hatten, so verlangten sie einen Tyrannen, wenn sie ihn auch nicht so nannten. Sydney giebt hierbey den Nationen, die ja Könige haben wollen, den Rath, zu verhüten, daß die Könige nicht zu berühmt, mächtig und reich werden. Unter dem Namen der Abgaben ist nichts mehr zu verstehn, als was die Gesetze jeder Nation dem Regenten einräumen, um die Kosten der öffentlichen Statsverwaltung zu bestreiten. Die erpreßten Abgaben der Römer, die Bedrückungen der Juden, haben also hierauf gar keine Beziehung. Wenn der Apostel Paulus Gehorsam gegen die Obrigkeit zur Pflicht macht, so schließt er in den Begriff der Obrigkeit eben

sowohl alle andere Arten der Staatsverfassung ein, als die Monarchie.

Was nicht rechtmäßig ist, kann nie Gesetz seyn; und was kein Gesetz ist, dem braucht kein Gehorsam geleistet zu werden. Die Rechte und die Gewalt eines Regenten hangen von der Constitution ab; nicht von seinem Namen. Die Gesetze sind bestimt, die Regenten in ihrem Verfahren zu leiten und zu belehren; und wenn diese sich nicht wollen leiten und belehren lassen, den Misbrauch ihrer Gewalt einzuschränken. Die Gesetze werden nicht von den Königen gemacht; nicht sowohl deßwegen, weil sie mit größeren Angelegenheiten, als mit Verwaltung der Gerechtigkeit, beschäfftigt wären; wie vielmehr weil die Nationen nach einer Regel, und nicht nach Willkühr, regiert seyn wollen. Die allgemeine Präsumtion, daß Könige gut regieren werden, gewährt dem Volke keine sichere Bürgschaft. Es ist ungereimt, die Beobachtung der Gesetze der Natur von Tyrannen zu erwarten, die sich gegen alle Gesetze auflehnen, oder sich über alle Gesetze erheben. Derjenige aber, der Könige keinem andern Gesetze unterwirft, als welches sie mit Tyrannen gemeinschaftlich haben, predigt laut ihre Vernichtung. Ueberhaupt ist der größte Feind eines rechtmäßigen Regenten derjenige, der sich bestrebt, die Wirkung des Grundvertrags zwischen ihm und den Unterthanen zu schwächen oder zu vereiteln, und der die Denkart und den Charakter des Regenten verdirbt. Ungerechte Befehle des Regenten brauchen nie befolgt zu werden, und Niemand ist dafür strafbar, daß er sie nicht befolgt. Es kann nie zur Wohlfarth einer Nation gereichen, wenn der Regent eine Gewalt hat, die über die Gesetze hinausgeht; derjenige ist gar nicht

Regent,

Regent, dessen Gewalt nicht auf Gesetzen beruht, also nicht eben so durch sie begründet, wie beschränkt ist. Selbst das Begnadigungsrecht wollte Sydney dem Regenten nicht zugestehen; es darf zwar nicht im Staate fehlen; aber es darf nicht durch einen Fürsten ausgeübt werden, der unwissend oder lasterhaft seyn kann. Bloß Personen von anerkannter Rechtschaffenheit und scharfer Urtheilskraft müssen die Strenge der Gesetze mildern dürfen. Zum Beschlusse seiner antiroyalistischen Gründe beruft sich Sydney auch noch auf den Aristoteles, der beweise, daß Niemand mit einer absoluten Gewalt bekleidet werden dürfe, weil Niemand sie auszuüben wisse, wenigstens ein solcher Mensch noch nicht erfunden sey.

Seine allgemeinen staatsrechtlichen und politischen Maximen wendet Sydney auch insbesondre auf die Englische Verfassung an. Die königliche Gewalt ward gar nicht zuerst bey den ältesten Einwohnern Britanniens eingeführt; und wenn sie auch eingeführt wäre, so ist doch deßwegen, weil man sie zuerst einführte, gar nicht nothwendig, daß man sie immer hätte beybehalten müssen. Die magna charta war nicht der Ursprung und Grund, sondern nur die Erklärung der Freyheiten der Engländer. Die königliche Macht wurde durch dieses und andere Fundamentalgesetze nicht eingeschränkt; sondern erst geschaffen und begründet; und die Nation, welche diese Gesetze machte, hat auch das Recht, ihre Mängel und Fehler noch zu verbessern. Von jeher ist das Englische Volk durch sich selbst oder seine Repräsentanten regiert worden; und der König war niemals Eigenthümer des Bodens. Freye Nationen haben ein Recht, sich zu versammeln, wo und wenn es ihnen beliebt, soferne sie sich desse-

ben nicht begeben haben. Jede Ehrenbezeugung, die einem guten und rechtmäßigen Regenten erwiesen wird, kann die Freyheit einer Nation nicht vermindern. Man kann dem Könige die Gewalt einräumen, die Richter zu wählen; aber die Gewalt, mit welcher dieſe verfahren, muß das Geſetz ertheilen und beſtimmen.

Die Engliſche Regierungsverfaſſung, urtheilt Sydney, iſt urſprünglich nicht ſchlecht. Ihre Mängel und Fehler, die in den neuern Zeiten bemerkt ſind, rühren von der Veränderung der Sitten und dem Verhältniſſe der neueren Generationen her. Sydney legte aber auch der urſprünglichen Engliſchen Verfaſſung Eigenthümlichkeiten bey, die damals in der That nicht ſtatt fanden, und urſprünglich zum mindeſten ſehr ſtreitig waren, wodurch die Vorrechte des Königs, wenn er ſeine Behauptung hätte durchſetzen können, ausnehmend geſchmälert worden ſeyn würden. Er behauptete unter andern, daß das Recht, die Parlamenter zuſammen zu berufen, und wieder aufzulöſen, nicht bloß beym Könige ſey. Allerdings darf der König das Parlament zuſammen berufen, ſobald die Umſtände es erfodern, auch wenn ihn das Geſetz nicht förmlich dazu autoriſirt; er ſteht auf ſeinem Poſten gleichſam als Schildwache, um die Bewegungen der Feinde aufmerkſam zu beobachten, und dem Volke von ihrer Herannäherung Nachricht zu geben. Wenn aber die Schildwache einſchläft, oder ihre Pflicht vernachläſſigt, oder auf boshafte Weiſe bemüht iſt, den Staat zu hintergehen; ſo ſind diejenigen, welche dabey intereſſirt ſind, berechtigt, andere Mittel zu verſuchen, um ihre Gefahren kennen zu lernen, und ſich davor zu hüten. Die Unwiſſenheit, Unfähigkeit, Trägheit, oder Verſchwendung eines Königs, iſt ein gro-

gröſſes Unglück für eine Nation, die Bösartigkeit desſelben iſt ein noch gröſſeres; aber der Ruin der Nation iſt darum nicht ohne Gegenmittel. Selbſt gegen die ſchlimmſten Laſter der Regenten laſſen ſich Mittel finden, und ſind oft gefunden worden. Die letzten fränkiſchen Könige aus dem Stamme des Meroväus und Pipin brachten manches Unheil über das Königreich; aber dem Untergange desſelben kam das Volk zuvor. Eduard II. und Richard II. von England waren ihnen nicht ungleich; aber man weiß, durch was für Mittel die Engliſche Nation erhalten wurde. Die Frage war nicht; wer das Recht habe, Parlamenter zuſammen zu berufen? ſondern: wie der Stat von ſeinem Untergange errettet werden könte? Die Conſuln, oder andere von den höheren obrigkeitlichen Perſonen in Rom, hatten gewiß ein Recht, den Senat zu verſammeln und zu entlaſſen; aber wenn Hannibal vor den Thoren ſtund, oder wenn eine andere nahe Gefahr die Zerſtörung des Staats drohte, falls dann jene obrigkeitlichen Perſonen betrunken, oder zu einfältig, oder vom Feinde beſtochen geweſen wären; welcher vernünftige Mann wird denken, daß man hier ſich an Formalitäten gebunden hätte? In ſolchen dringenden Nothfällen tritt jeder Bürger in die Stelle des Regenten, und der, welcher die Gefahr und die Mittel ihr zu begegnen kennt, hat ein Recht, den Senat oder das Volk zu einer Verſammlung zu berufen.

Sydney führt für ſeine obige Behauptung noch mehr andere Gründe an: Der König kann nie die Gewalt haben, unbedingt das Parlament zu berufen oder zu entlaſſen, wenn es ihm nicht von der Nation ertheilt iſt; dieſelbe Gewalt, die ihn zum Könige macht, verleiht ihm auch Alles, was zu ſeinem

königlichen Rechten gehört. Die Gewalt des Königs ist daher gar nicht eine anhaftende (inhaerens), sondern eine übertragene (delegata); und wer sie übernimt, ist denen verantwortlich, welche sie ihm gaben. Denn wer Jemanden mit einer Autorität beauftragt, behält immer mehr davon, als er bewilligt.

2) Das Gesetz für die jährlichen Parlamentsversammlungen bestimt ausdrücklich, daß die Zusammenkunft desselben nicht von der Gewalt des Königs abhange, und folglich auch nicht die Dauer. Das Parlament würde sich ganz zwecklos versammeln, wenn es nicht so lange fortdauern dürfte, bis der Zweck seiner Versammlung erreicht wäre. Wer den Zweck einräumt, muß auch die zu demselben nothwendigen Mittel einräumen.

3) Die Sachsen, Dänen, Normänner, die keinen Anspruch auf die Krone hatten, wurden Könige durch die Parlamenter; andere wurden durch dieselbe Autorität eingeschränkt, zur Ordnung verwiesen, oder abgesetzt. Nun ist aber widersprechend, daß solche, die noch nicht Könige waren, und kein Recht hatten, es zu seyn, vermöge einer königlichen Gewalt hätten Parlamenter zusammen berufen können; und es ist eben so ungereimt, anzunehmen, daß diejenigen, die wirklich auf dem Throne saßen, aber nicht den Gesetzen gemäß regierten, sich würden haben durch die Parlamenter einschränken, verhaften, absetzen lassen, falls die Existenz oder Nichtexistenz dieser Parlamenter nur von ihrem Willen abgehangen hätte.

Sydney beruft sich hier auf Gründe, die freylich in dem natürlichen Verhältnisse der Parlamenter, als der Repräsentanten der Nation, zu den Königen lie-

liegen; die aber doch nicht hinlängliche positive Gründe dargeben, um den Königen von England das ausschließliche Recht, das Parlament zu berufen oder aufzulösen, abzusprechen. Sobald den Königen dieses Recht einmahl von der Nation bewilligt ist, wie es denn die Englische Nation den Königen unter gewissen Bedingungen bewilligt hat, so steht es diesen auch zu. Nur sobald der König die Constitution in wesentlichen Puncten überschreitet; da kann das Volk sich des Rechtes der Nothwehr bedienen, und also auch das Vorrecht des Königs, das Parlament zu berufen oder zu entlassen, als verwirkt betrachten. Dies hängt aber mit einer anderen allgemeineren Frage zusammen: inwiefern ein Aufstand des Volks gegen den Misbrauch der Königlichen Gewalt rechtmäßig sey?

Schon von der statsrechtlichen und politischen Denkart Sydney's überhaupt kann man erwarten, daß er diese Frage bejahend beantwortete. Er erklärt auch ausdrücklich, daß ein allgemeiner Aufstand einer Nation nicht eine Rebellion genannt werden könne. Er beweist dies aus denselben Gründen, nur oft in einer energievolleren Sprache, woraus es Locke bewies. Daß eine Rebellion, die gerechte Ursachen hat, auch allgemein für erlaubt gehalten werde, erhellt daraus, weil, wenn sie gelingt, Jeder den Aufstand des Volks billigt, und ihn nicht weiter mit dem Namen Rebellion belegt. Das Recht zum Aufstande ist sogar zur Erhaltung und Sicherheit einer guten Statsverfassung dem Volke schlechterdings nothwendig. Gute Gesetze schreiben leichte und sichere Mittel gegen die Uebel vor, die aus den Lastern oder Schwachheiten des Regenten entstehen mögen; wo es an solchen Gesetzen fehlt, müssen sie gegeben wer-

den. Das Volk aber, für welches und durch welches der Regent existirt, kann allein beurtheilen, ob dieser seine Pflicht gesetzmäßig erfülle oder nicht. Dies geht so weit, daß sogar die gekrönte Person des Regenten nicht selbst über die Angelegenheiten entscheiden kann, welche das Gesetz an ihn verweist.

Wenn z. B. das Gesetz bestimt: der König solle in allen Streitsachen, auch den verwickeltesten, der höchste entscheidende Richter seyn, und man nun die wirkliche Ausübung dieses Rechts der Person des Königs selbst übertragen wollte; so müßte angenommen werden, daß die Könige immer die gründlichste Einsicht in die Rechtswissenschaft, die Gesetzverfassung und ihre Anwendbarkeit, und zugleich die vollkommenste Rechtschaffenheit hätten, um in allen Fällen dieser Einsicht gemäß zu handeln. Dies ist nun nichts Anders, als den Grund der Regierung in Etwas bloß Zufälliges setzen, das entweder nie wirklich existirte, oder, wie die Erfahrung und die Geschichte aller Völker leider nur zu sehr beweist, oft nicht zutrifft. Wie viel Regenten und Regentinnen giebt es, die aus Schwäche des Alters, oder Geschlechts, oder Unwissenheit, nicht fähig sind, auch nur den unbedeutendsten Rechtshandel zu entscheiden; oder die Leidenschaften und Lastern unterworfen sind, welche sie von der Gerechtigkeit ableiten, falls sie auch die erforderliche Einsicht besitzen!

Ferner muß bey jenem Königlichen Vorrechte vorausgesetzt werden, daß der Regent an allen den Orten gegenwärtig sey, wo sein Namen gebraucht wird. Diese Voraussetzung aber würde zu Ungereimtheiten führen; deren die Könige sich auch in der That so wenig schuldig machen, daß sie bey keiner förmlichen

Ge-

Rechtsverhandlung persönlich gegenwärtig sind. Sie sollen es nicht einmal seyn, nicht bloß wegen der physischen Unmöglichkeit, die durch die Verschiedenheit von Ort und Zeit der Rechtshändel entstehe, sondern auch vermöge der gerichtlichen Verhältnisse selbst. Daher die Maxime: daß Niemand gerichtet werden könne, wenn der König in der Versammlung der Richter gegenwärtig ist. Hiervon machte Ludwig XIII eine Erfahrung, als er bey der Verhandlung des Prozesses des Herzogs von Candalle gegenwärtig seyn wollte. Der Präsident de Bellievre erwiederte ihm, daß so wenig der König selbst allein Jemanden richten könne, so wenig könnten die Richter Jemand richten, wenn der König gegenwärtig sey"; und mit diesen Worten entfernte er sich.

In den meisten Königreichen ist den Königen das Recht eingeräumt auf die Confiscation von Gütern der Verbrecher. Dürften sie nun hier persönlich über die Verbrecher urtheilen; so würden sie Richter und Partey zugleich seyn; was wegen der Unzugänglichkeiten, Schwächen und Mängel, denen die Regenten eben so unterworfen sind, wie alle andre Menschen, sie vermöge ihres eigenen persönlichen Interesse's verführen könte, alles Justizverfahren umzukehren.

Wenn die Gesetze also den Königen Vorrechte ertheilen, die mit der richterlichen Gewalt zusammenhängen, so müssen diese einen besondern Sinn haben, oder die Ausübung derselben muß nur auf eine besondere Art statt finden dürfen. In Ansehung dieses Punctes kann man auch gar nicht irren, wenn man sich nicht selbst dem Irrthume Preis giebt. Bey allen öffentlichen Staatsverhandlungen muß irgend ein Namen gebraucht werden, und dazu ist keiner schicklicher

licher als den des Regenten. So werden Bündnisse und Verträge geschlossen nicht bloß mit Königen und Kayserm, sondern auch mit den Dogen von Venedig und Genua, mit dem Senate eines Schweizercantons, mit dem Burgermeister einer freyen Reichsstadt in Deutschland, und mit dem Generalstadthalter der Vereinigten Niederlande. Da Niemand glauben wird, daß jene Verträge von einigem Werthe seyn könten, wenn sie bloß die Personen verbänden, in deren Namen sie geschlossen sind; so erhellt, daß diese nicht allein für sich stipuliren, und daß ihre Stipulationen von gar keinem Belange seyn würden, falls sie bloß persönlich wären. Jene höchsten obrigkeitlichen Personen können auch nichts durch sich selbst und für sich selbst thun.

So wie also der Name eines Königs in den auswärtigen Verhandlungen gebraucht wird, ohne daß er immer allein für sich und durch sich handelte; so auch bey den inneren Angelegenheiten im State. Niemand kann es daher auch seltsam finden, wenn bey diesen des Königs Namen gebraucht wird, ohne daß dieser selbst davon die geringste Notiz haben müßte oder haben könte. In diesen Fällen ist der Regent, so zu sagen, beständig minderjährig; er muß zugeben, daß der gesetzmäßige Rechtsgang state finde, und die Richter, obgleich von ihm angestellt, sind doch durch ihren Eid verbunden, auf seine schriftlichen oder persönlichen Befehle gar keine Rücksicht zu nehmen. Wird Jemand vor Gericht gefordert, so muß er erscheinen; und ein Verbrecher wird gerichtet coram Rege; aber doch nicht anders, als wie secundum legem terrae, den Landesgesetzen gemäß; nicht nach der persönlichen Willkühr oder Meynung des Regenten. Die-

gefälls

gefällte Sentenz muß vollzogen werden, sie mag dem Regenten gefallen oder nicht; da man immer voraus setzt, daß der Regent gar nicht anders Recht sprechen könne, als wenn das Gesetz spricht, und daß er immer nur insofern gegenwärtig ist, als das Gesetz es fodert. Sydney erwähnt der Antwort eines Englischen Lord's, der im J. 1681 ungerechterweise im Gefängnisse gehalten wurde, und dem ein unwissender Richter rieth, er möge sich deßwegen an den König wenden, worauf jener erwiederte: "Gerade das thue er, indem er sich an die Richter wende; der König könne essen, trinken, schlafen, wo es ihm beliebe; aber er müsse in jedem Gerichtshofe gegenwärtig seyn, wo Recht gesprochen werde." In der That ist der König, sofern im Stare über Recht und Unrecht entschieden wird, überall gegenwärtig; er schläft nie; er ist keiner Unpäßlichkeit unterworfen; er stirbt auch nie, außer wenn die Nation vernichtet oder so zerstreut wird, daß der Stat selbst mit ihr aufgehoben wird. Keine Nation, welche die unabhängige Gewalt über sich selbst hat, entbehrt dieses Königs jemals. Er war so gut in Athen und Rom, wie in Babylon und Susa; und er ist im eigentlichen Verstande noch itzt eben so wohl in der Schweiz und in Holland, als in Frankreich, Marocco, oder der Türkey. Dies ist auch der König, dem wir alle schlechthin und unbedingt Gehorsam schuldig sind. Er ist es, "der nie Unrecht thun", vor dem wir erscheinen, wenn wir Gerechtigkeit fodern, oder von unsern Handlungen Rechenschaft ablegen.

Es scheint freylich, und man hat sich häufig darauf berufen, daß die Gewalt der Regenten, die Fortsetzung eines Rechtsstreits zu hemmen, welche mit der

der Person des Königs verknüpft seyn soll, für einen Beweis gelte, daß alles Justizverfahren von der Willkühr des Königs abhange. Wer hier aber aus den Prämissen eine allgemeine Folgerung ziehen will, muß vorher beweisen, daß die Prämissen allgemein wahr sind. Sind die Prämissen falsch; so kann gar keine wahre Folgerung daraus gezogen werden; sind sie bloß in gewissen Fällen wahr; so ist es ungereimt, eine allgemeine Folgerung daraus zu ziehen. Auf einem kleinen Fundamente läßt sich kein großes Gebäude errichten.

Die allgemeine Gültigkeit der Prämissen leugnet Sydney nun gänzlich. Der König kann keinen Rechtsstreit hemmen, welchen ein Bürger in seinem eigenen Namen anfängt; er kann die Wirkung keines Urtheilsspruchs schwächen, welchen dieser in seiner Rechtssache empfängt; er kann einen Schuldner durchaus nicht von der Verbindlichkeit befreyen, den Gläubiger zu bezahlen, und wenn die Schuld auch eine sehr geringe Kleinigkeit betrüge. Die Gewalt des Königs in diesem Stücke ist also keinesweges allgemein; und wenn sie nicht allgemein ist, kann sie auch nicht an der Königlichen Person haften; sondern sie ist ihm nur durch eine höhere Gewalt übertragen oder anvertraut, durch welche sie zugleich beschränkt wird. Diese Schranken bestimmt das Gesetz; und das Gesetz ist also über den König. Sein Verfahren muß sich nach dem Gesetze richten, und nicht das Gesetz nach seinem Willen. Die Ausdehnung jener Schranken aber kann nur durch die Absicht des Gesetzes erkant werden, welches dieselben bestimmte, und diese Absicht ist so klar, daß nur diejenigen, welche wissentlich blind sind, sie verkennen mögen. Es läßt sich doch nicht denken, daß

ten das Gesetz, welches dem Könige nicht das Recht ertheilt, einen Menschen zu begnadigen, der in einen fremden Zaun einbricht, ihm die Gewalt verliehen haben sollte, einen Andern zu begnadigen, der Jemandes Vater ermordet, in sein Haus bricht, ihn bestiehlt, seine Kinder und Bediente mishandelt, ihn verwundet und in Lebensgefahr bringt. Was für eine Gewalt der König auch immer in solchen Fällen hat, so gründet sie sich auf die Präsumtion, daß derjenige, welcher geschworen hat, Niemandem Justiz zu verweigern oder zu verhindern, nicht seinen Eid brechen, und den Gang der Gerechtigkeit stören werde. Man nimt also an, daß der König nichts thun werde, als was er von Rechtswegen thun darf, cum magnatum et sapientium consilio, und daß die Minister ihm nie rathen werden, Etwas Anders zu thun, als was er thun darf, um die großen Zwecke des Gesetzes, öffentliche Gerechtigkeit und Sicherheit, zu erreichen. Sollte inzwischen dies Alles nicht hinreichend seyn, die Dinge in gehöriger Ordnung zu erhalten, oder sollte der König seines Eides vergessen, und Jemandem Gerechtigkeit verweigern, oder sie hindern; so sind seine Räthe den härtesten Strafen ausgesetzt, falls sie etwas zu thun rathen, dem Gesetze zuwider, worauf das Vorrecht des Königs gegründet ist. Der höchste Vortheil, welchen also der König mit dem Vorrechte gewinnt, ist nicht größer, als daß er, wenn er einen Bösewicht von der Strafe befreyt, welche dieser verdient hat, die Schuld selbst auf sich nehmen darf.

Noch über einen Punct verbreitet sich Sydney, der für das Statsrecht sehr wichtig ist; ob Proclamationen des Regenten für Gesetze zu halten seyen? Er beantwortet diese Frage schlechthin verneinend.

nend. Sie können nach ihm nicht einmal für Willenserklärungen des Regenten gelten; denn der Regent hat gar keinen andern Willen, als wie ihn das Gesetz bestimt. Wenn er vom Gesetze abweicht, hört er auf Regent zu seyn, und sein Wille gilt nichts mehr. Proclamationen sind ferner bloß temporär, und werden von den Räthen des Regenten als Mittel empfohlen und gebraucht, um die Wirkung des Gesetzes zu befördern. Wenn sie den Zweck nicht haben, so braucht der Unterthan ihnen nicht zu gehorchen, und die Minister sind dafür straffällig.

Die Gesetze beruhen entweder auf altem unvordenklichen Herkommen, oder es sind Statuten. Die erstern verdanken ihren Ursprung und ihre Fortdauer der allgemeinen Einwilligung der Nation. Die letztern empfangen ihre Autorität und gesetzliche Kraft von Parlamentern, wie häufig auch in den Eingängen dazu angezeigt wird. Diese Statuten sind denn nächst Gott die beste Schutzwehr für das Leben, die Freyheit und das Eigenthum der Unterthanen; sie rühren nicht her von der blinden, verdorbenen oder wandelbaren Laune Eines Menschen; sondern von einer reifslichen Ueberlegung der auserlesensten Männer der Nation, und die selbst zugleich das größte Interesse dabey haben. "Unsere Vorfahren", sagt Sydney in besondrer Hinsicht auf die Englischen Statuten, "haben sich immer darauf gestützt; und ich hoffe, wir werden nicht so ganz von Gott verlassen, nicht so alles Muthes und Patriotismus beraubt werden, daß wir uns dies Erbtheil unserer Väter nehmen lassen, welches sie so häufig, so brav und standhaft vertheidigten. Die Erfahrung hat zwar oft gelehrt, daß auch Parlamenter ihre Fehler haben können; daß die Laster,

die

die man gestissentlich unter den Mitgliedern derselben verbreitet, überwiegend werden können; dennoch sind sie die beste Hülfe, die wir haben; und es ist also allemal vernünftiger, von ihnen abzuhangen, als von denen, welche Bestechung und Verderbtheit unter ihnen einführen und verbreiten, um deren willen allein sie verdächtig werden könten. Sollte auch ein Parlament sich verführen lassen, und die Sclaverey, das Elend der Nation, vorbereiten; so wird vielleicht ein anderes nachfolgendes mit desto mehr Weisheit, Muth und Energie die Fehler jenes wieder gut machen.

Wäre nun aber Alles so Einem Regenten anvertraut, daß auch seine Proclamationen die Stelle der Gesetze verträten; so wäre die Nation einem unvermeidlichen Ruine ausgesetzt, falls jene Macht in die Hände eines schlechtdenkenden Regenten fiele. Vergeblich sagt man hier: wir haben einen guten König; er wird seine Gewalt nicht misbrauchen. Auch die besten Menschen werden durch Schmeichler betrogen; und gekrönte Häupter sind von diesen am meisten umgeben. Die vornehmste Kunst eines Höflings besteht darin, die Leidenschaften seines Herrn zu beobachten, und ihn von der Seite anzugreifen, wo er am schwächsten zu seyn scheint. Es würde eine hohe Seltenheit seyn, wenn man einen Menschen fände, der gar keine Schwäche hätte, und dem also von keiner Seite beyzukommen wäre. Wird aber einmal das freye Urtheil eines Regenten eingenommen und verblendet; so sind er selbst und alle diejenigen, welche von ihm abhangen, verloren. Ihm zu widersprechen, so gerecht es auch seyn würde, ist alsdenn unsicher, und Niemand wird es wagen, der nicht geneigt ist, sich für das öffentliche Wohl aufzuopfern. Die menschliche

liche Natur ist schwach, und bedarf Beystand. Tugendhafte Handlungen, die dem Staate ersprießlich sind, sollten, so weit es nur möglich ist, mit Sicherheit, Leichtigkeit, und mit Vortheil für den Handelnden selbst geschehen können; und es ist die äußerste Unklugheit, Menschen in Versuchung zu führen, daß sie Feinde des Publicums werden, indem man die schlechtesten Handlungen zu Mitteln macht, Ehre und Gunst zu erlangen, während Niemand seinem Vaterlande dienen kann, als mit seinem eigenen und seines Familie Ruine.

In dem vorliegenden Falle betrifft gleichwohl die Frage nicht einmal eine bestimte Person. Dieselben Maximen müssen befolgt werden, wenn Moses oder Samuel auf dem Throne sitzt, wie wenn Caligula. Gesetze sind auf die Dauer bestimt, oder haben wenigstens eine Tendenz zur Fortdauer; aber die Tugenden eines Menschen sterben mit ihm, und selbst oft noch vor ihm. Regenten, die sich durch ihre Weisheit und Rechtschaffenheit den höchsten Ruhm erwarben, hinterließen häufig die Ehrfurcht, welche sie genossen, thörichten und lasterhaften Kindern. Wenn die Tugend in irgend einem Betrachte die Person des Regenten überleben soll; so kann dies nur dadurch geschehen, daß gute Menschen solche Gesetze und constitutionelle Einrichtungen bewirken, wodurch die Erhaltung jener begünstigt wird, auch wenn der Charakter eines folgenden Regenten auf ihre Verminderung oder Vernichtung hinarbeitete. Daher hat man von jeher bey weisen Staatsverfassungen die Gewalten im Staate auf eine solche Art in's Gleichgewicht zu bringen gesucht, daß das Verderbniß, worein eine oder wenige obrigkeitliche Personen gerathen könten, nicht sein Gift

zum

zum Verfalle des Ganzen äußern könne. Hieraus ist die lange Dauer der Gesetze Lykurg's zu erklären; sie beschränkten die Willkühr der Könige, und führten diejenigen zur Ordnung zurück, die sich unterstanden, jene zu überschreiten; anstatt daß die ganze Staatsmaschine in kurzer Zeit zusammengestürzt seyn würde, wenn die Könige, denen die Lust ankam, unabhängig zu regieren, ihren Endzweck hätten erreichen können. Dies letztere hingegen ist das Schicksal aller Regierungsformen gewesen, die so eingerichtet waren, daß Alles von der Tugend eines Einzigen abhieng, die niemals in irgend einer Familie sich lange fortgepflanzt hat, und mit deren Verlust alles Uebrige für die Bürger verloren ist.

Sind die Nationen demnach so glücklich, gute Könige zu haben, so mögen sie ja einen rechten Gebrauch davon machen, indem sie das Gute durch Gesetze sicher stellen, damit es jene Könige überlebe! Die guten Könige als solche werden gerne hierzu ihre Hände bieten, und Sorge tragen, daß ihre Nachfolger verpflichtet werden, eben so zu handeln, wie sie, gleich wohlthätig für ihre eigenen Familien und das Volk zu seyn, welches sie beherrschen. Sind die Regenten durch die Gesetze beschränkt, so ist nicht nur das Volk vor den Kränkungen gesichert, die Folgen ihrer Thorheiten und Laster seyn mögen, sondern sie selbst sind auch vor den größten Versuchungen zum Bösen gesichert, und haben folglich nicht die schrecklichen Wirkungen der Volksrache zu fürchten. Ein unabhängiger Regent kann mit einem schwachen Schiffe verglichen werden, das mit einem großen Segel einem heftigen

Gewalt ausgesetzt ist, und kein Steuerruder hat. Sydney bestätigt diese sehr richtigen Bemerkungen durch historische Beyspiele.

Sobald übrigens eine Nation ein Parlament oder einen Senat hat, in dessen Händen die gesetzgebende Gewalt ist, und der der königlichen Macht gegenüber steht, ist sie als frey zu betrachten. Ein Volk, das nicht frey ist, kann auch nicht Parlamentsglieder ernennen. Die Lords und Gemeinen, welche das Volk als Parlamentsglieder wählt und anerkennt, haben einen Antheil an der Staatsgewalt, und diese muß noch vollkommner und unabhängiger bey denen seyn, von welchen sie gewählt und anerkannt werden. Auch hieraus erhellt, daß die Proclamationen des Königs keine Gesetze seyn können, und keine Verbindlichkeit für die Unterthanen haben. Die Englische Nation erkennt keine andere Gesetze, außer denen, die auf dem unvordenklichen Herkommen gegründet und von ihr bewilligt sind, oder den Statuten, oder solchen, welche sie sich selbst durch ihre Repräsentanten der Constitution gemäß giebt. Die Proclamation demnach, wodurch das Parlament zusammenberufen wird, giebt dem Parlamente die gesetzgebende Gewalt nicht; sie ist nur eine von den Veranlassungen, daß diese sich äußert. Außerdem ist diese wesentlich und radical im Volke gegründet. Weil eben die gesetzgebende Gewalt als solche ihrer Natur nach unabhängig und willkührlich ist; so darf sie niemals solchen anvertraut werden, die nicht verbunden sind, den Gesetzen zu gehorchen, welche sie selbst geben. Denn diese würden auch harte und drückende Gesetze dem Volke auflegen, da sie selbst von dem Drucke derselben befreyt wären.

Syd-

Sydney wird gewöhnlich von den Statsmännern für einen enthusiastischen Demokraten gehalten. Allein das war er nicht. Er vertheidigte freylich lebhaft die ursprüngliche politische Freyheit und Unabhängigkeit der Völker, und setzte deßwegen die Verfassungen der Monarchie und der Republik im Allgemeinen einander entgegen. Er war überhaupt ein Widersacher jener, suchte alles auf, was er aus Begriffen von der Natur, dem Endzweck, und den Mitteln einer guten Statsverfassung, und aus der Geschichte, zu ihrem Nachtheile sagen konte, und hierin drückt sich vielleicht manchmal eine zu große Einseitigkeit und zu leidenschaftliche Bitterkeit aus. Allein es läßt sich doch Vieles nicht bloß zu seiner Entschuldigung, sondern auch zu seiner vollkomnen Rechtfertigung sagen. Er schrieb gegen einen Schriftsteller, der seinerseits eben so enthusiastisch die Vorzüge der Monarchie gepriesen hatte, und ihre Nothwendigkeit theils aus vermeynten Rechtsgründen, theils aus einer göttlichen Anordnung beweisen wollte; der es darauf anlegte, das Volk, das sich einmal einem Regenten unterworfen hatte, oder von diesem durch Eroberung oder Erbrecht unter seine Bothmäßigkeit gebracht war, um alle seine Freyheit und Privilegien zu bringen; indem er dem Regenten eine unbeschränkte Gewalt zuerkannte, und ihm den Gebrauch der Mittel von Rechtswegen einräumte, jene Freyheit und Privilegien zu vernichten; dagegen dem Volke nichts übrig ließ, als die Pflicht des Gehorsams, und ruhige Erduldung auch des unerträglichsten Despotismus. Er schrieb ferner zu einer Zeit, wo der unbeschränkte Mor ismus nicht bloß philosophische Apologeten, wie er dem Robert Filmer, auch im Hobbes, gefunden hatte; sondern wo die Hofpartey eben deßwegen im

unaufhörlichen Kampfe mit der Volkspartey begriffen war, zu welcher letztern sich Sydney bekante; weil jene die Rechte der Königlichen Gewalt über die Gebühr zu erweitern trachtete. Die bürgerlichen Unruhen während der Cromwellschen Periode; der Druck, welchen viele angesehene Familien in England und Schottland unter seinem Protectorate und der Herrschaft seiner Partey überhaupt erfuhren, und der nach Cromwell's Tode die Resignation Richard's und die Wiedereinsetzung des Königs Carl II. zur Folge hatte, ließen vielen Engländern die Republik in einem ungünstigen Lichte erscheinen; woraus denn eine Geneigtheit bey einer ansehnlichen Partey entstand, um künftigen ähnlichen Unruhen kräftiger vorbeugen zu können, das Ansehn und die Macht des Königs zu erweitern. Dieser Stimmung wollte Sydney entgegenarbeiten. Alles, was auch Sydney zum Nachtheile der unbedingt monarchischen Regierungsform gesagt hat, ist von ihm sehr gründlich erwiesen und durch historische Beyspiele, gegen deren factische Richtigkeit nur selten etwas eingewandt werden kann, sehr einleuchtend bestätigt worden. Das Gute, was monarchische Regierungsformen haben könnten, verkennt er gar nicht. Ein guter weiser Regent, oder auch eine Reihe derselben, kann allerdings ein Volk auch unter einer despotischen Verfassung eben so glücklich und noch glücklicher machen, wie dieses bey einer republicanischen Regierungsform gewesen seyn würde; dies gab Sydney sehr gerne zu. Allein da die Erfahrung lehrt, daß gute weise Regenten, und vollends eine ganze Reihe derselben, zu den seltenen Erscheinungen gehören; daß auch die besten Menschen auf dem Throne durch egoistische niederträchtige Schmeichler, die ihnen die schwache Seite abmer-

anmerken, verderbt werden können; daß die edelsten Väter oft die ungerathensten Söhne haben; so ist die politische Glückseligkeit der Bürger in keiner Verfassung weniger gesichert, als in der unbedingt monarchischen. Die Form der Verfassung, wie Sydney, wenn es auf vernunftmäßige Theorie ankomt, der doch auch die Erfahrung, wenn nicht immer wirklich entspricht, doch entsprechen kann, sehr wahr bemerkt, muß so eingerichtet seyn, daß der persönliche Regent, obgleich er die höchste obrigkeitliche Person im State ausmacht, dennoch nicht zum Verderben des Volks wirken kann, falls er auch wollte. Eine solche Einrichtung ist aber bey der unbedingten Monarchie nicht möglich, und eben aus dem Grunde ist sie in Vergleichung mit der Republik eine schlechthin verwerfliche, oder doch minder vorzügliche Regierungsform. Auf der andern Seite verkante Sydney auch die Nachtheile der Republiken nicht, wiewohl er sie doch im Ganzen bey seiner Vorliebe für den Republicanismus überhaupt zu geringe angeschlagen zu haben scheint, und manche Wirkungen der republicanischen Statsform zugeschrieben hat, die, wenn man die Geschichte genauer befragt, von anderen Ursachen herrührten. Aber er glaubte, daß jene Nachtheile unverhältnißmäßig geringer seyen, als diejenigen, die mit der Monarchie verknüpft wären, und suchte überhaupt als historisches Resultat zu documentiren, daß die republicanische Statsform von jeher die Ursache des Flors und der Macht der Völker, umgekehrt die despotische von jeher die Ursache des Verfalls und der Schwäche derselben gewesen sey. Ganz unrecht hat Sydney in diesem Resultate nicht, sobald man sich nur über den Begriff einer Republik gehörig verständigt, und eingedenk ist, daß auch eine sogenannte Monarchie

eine republicanische Staatsform haben könne, und die sogenannte Republik Eigenschaften der Monarchie zulasse.

Wüßte man vom Sydney weiter nichts, als was er in seinem Werke über Gegenstände des Staatsrechts und der Politik vorgetragen hat; so wäre man auch dennoch nicht berechtigt, ihn des ausschweifenden Demokratismus zu beschuldigen. Aus diesem erhellt nur eine entschiedene Abneigung gegen unbedingt monarchische Verfassungen, und diese hat er gewiß mit den vernünftigsten und edelsten Politikern gemein. Nur Höflinge, oder Philosophen, die eine zu ungünstige Meynung von der menschlichen Natur hatten, und sie zu sehr der thierischen annäherten, haben den unbedingten Monarchismus empfohlen, und dabey nicht darauf gerechnet, daß die verderbte menschliche Natur gerade in dem Regenten und seinen Günstlingen vermöge der Macht, die ihnen ertheilt ist, und die eine zügellosere Befriedigung der unedelsten Leidenschaften zuläßt, noch um vieles verderbter werden, und dadurch das Elend eines Volks auf den höchsten Grad treiben könne. Das Gute, was die Monarchie hat oder haben kann, wird durch eine gewisse Beschränkung derselben durch eine Gegengewalt, oder dadurch, daß das Volk seine Souverainetät behält, und den Regenten an gewisse Gesetze bindet, über deren Beobachtung es selbst wacht, gar nicht gelähmt oder aufgehoben. Vielmehr hat die Erfahrung in vielen Beyspielen gelehrt, daß selbst die Beschränkung der unbedingten Gewalt der Monarchen nicht nur für ihre Unterthanen wohlthätig, sondern auch für jene persönlich eine Schutzwehr der Sicherheit war, die sie von Ungerechtigkeiten mit Zwang zurückhielt, welche sie sonst

sonst verübt haben, und deren Folgen sich mit ihrem eigenen Untergange geendigt haben würden. Die Zurückführung der unbedingten Monarchie aber auf den göttlichen Willen war eine Bigotterie, die sich auf Misverstand biblischer Sprüche und Maximen stützte, und für die Philosophie überall keine Gültigkeit hat.

Sydney war Republicaner aus Neigung und aus Grundsätzen; man kann ihm sogar eine Vorliebe für die Demokratie beymessen; aber er war doch nicht unbedingter Demokrat; und noch weniger erklärte er die Demokratie für die ausschließlich beste Regierungsform. Was für eine republicanische Verfassung er als sein Ideal aufgestellt haben würde, läßt sich zwar nicht bestimmt aus seinem unvollendeten Werke abnehmen; aber doch mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuthen. Er urtheilte sehr günstig von der Englischen Constitution in ihrer ursprünglichen Lauterkeit, wie er sich dieselbe dachte, und strebte als Patriot in allen seinen öffentlichen Handlungen dahin, sie theils in dieser Lauterkeit gegen die Anmaßungen der Königlichen Parten zu behaupten, theils sie wieder dahin zurückzubringen. Freylich liebte er wohl darin, um mich so auszudrücken, die demokratischen Bestandtheile am meisten, und suchte diese am meisten hervorzuheben und geltend zu machen: er war insbesondre Vertheidiger der Rechte des Volks. Für die letztern mag er sich von den bürgerlichen Unruhen während der Cromwellschen Periode wohlthätigere Wirkungen versprochen haben, die aber durch Cromwell's Protectorat vereitelt wurden; und daher der Haß, den er gegen Cromwell hegte, so wie der Haß gegen die Parten Carl's II, in der er nur Unterdrücker der Freyheit seines Vaterlandes zu erkennen glaubte. Bey

dem allen aber war es ihm doch auch zuverlässig nicht darum zu thun, die Englische Constitution in eine reine Demokratie zu verwandeln; sondern er wollte nur die Mischung monarchischer, aristokratischer und demokratischer Gewalt im State in ein solches Verhältniß bringen, daß ein völliges Gleichgewicht derselben entstände, wovon eine glückliche Regierung des Englischen Volks die unfehlbare Folge seyn müßte, bey allen Schwächen und Lastern, die künftig etwa die Englischen Könige, oder ihre Minister und Lieblinge, persönlich haben möchten.

Ueber den Antheil, welchen er dem Könige, und dem Adel und der höhern Geistlichkeit als den Aristocraten, an der Statsgewalt überhaupt beylegte, kommt in seinem Werke gar nichts vor. Das Werk sollte auch eigentlich nicht eine Theorie oder Kritik der Englischen Constitution, sondern eine Widerlegung des unbedingten Monarchismus seyn. Daher ist darin fast einzig von den Rechten des Volks gegen den Regenten die Rede, mit Anwendung auf die Freyheiten und Privilegien der Englischen Nation. Vielleicht daß in den folgenden Abschnitten, die Sydney nicht ausgearbeitet hat, er sich auch über jene Puncte eben so unbestimmt verbreitet hätte, wie er sich über diese verbreitet, und wodurch er bey den neuern Politikern sich den Verdacht republikanischer Einseitigkeit zugezogen hat. Sydney muß sich doch noch die Aufhellung mancher anderer Materien vorbehalten haben, da er in seiner Apologie dem ganzen Werke einen so großen Umfang beylegt, daß er davon versichert, er würde es erst in mehr Jahren, und wahrscheinlich gar nicht haben vollenden können.

Wie

Wie dem auch seyn mag, seine wahre Denkart über die beste republicanische Regierungsform hat Sydney in einem Abschnitte dargelegt, wo er den Satz ausführt: Die besten Staatsverfassungen in der Welt seyen von jeher aus Monarchie, Aristokratie, und Demokratie zusammengesetzt gewesen. Er berufe sich dabey auf die Geschichte mehrer republicanischen Staaten sowohl des Alterthums als der neuern Geschichte, wiewohl doch diese Beyspiele nicht alle auf gleichem Glücke von ihm gewählt sind, und auch gegen diejenigen, die den obigen Satz zu bestätigen scheinen, oder wirklich bestätigen, von der Gegenpartey Manches eingewandt werden kann. „Deutschland, sagt Sydney, wird noch itzt regiert von einem Kayser, von Fürsten in ihren verschiedenen Bezirken, von Städten, die ihre eigene Obrigkeit haben, durch Reichsverfassungen, auf denen die gesamte Gewalt des Nation beruht, und an denen der Kayser, die Fürsten, die Reichsritter und die Städte entweder persönlich oder durch Abgeordnete Theil nehmen. Wenn also Sydney die deutsche Reichsverfassung, die freylich auch eine Mischung aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie ist, als eine der besten Staatsverfassungen darstellt, so dürfte es unsern loyalen Royalisten, besonders unserer Zeit Kennern derselben geben, die dies Beyspiel gegen ihre Behauptung, und zwar vielleicht mit ihrem eigenen Rechte ꝛc. Alle Nordische Nationen, die nach der Auflösung des Römischen Reichs die besten Provinzen in Besitz genommen hatten, aus welchen es bestund, lebten unter der Regierungsform, die man gewöhnlich die Go-

(*) Sydney Discourses on government ch. II. §. 16. p. 131.

chische nennen (dem Lehnsysteme). Sie hatten Königs, Adel, Gemeine, Reichsversammlungen, Ständeversammlungen, Landtage, Cortes und Parlamente, bey denen die höchste Gewalt der Nationen sich befand, und durch welche diese ausgeübt wurde. Derselbe Fall fand statt in Ungarn, Böhmen, Schweden, Dännemark und Polen; und wenn sich die innern politischen Verhältnisse dieser Länder binnen wenig Jahren ändern, so müßte man bessere Beweise haben, daß die Nationen durch die Veränderungen gewonnen hätten, als irgend neuere Geschichte darbietet, um an einen solchen Gewinn zu glauben.

Einige Nationen, denen der Titel König verhaßt war, gaben die Gewalt, wie sie die Könige in andern Ländern genossen, einer oder mehrern obrigkeitlichen Personen, entweder auf gewisse Zeit eingeschränkt, oder auf Zeitlebens, wie es ihnen gut dünkte. Andere behielten den Königstitel bey, machten aber diese Würde bloß elective. Bey solchen Königswahlen nahmen sie denn entweder vorzüglich auf Ein Geschlecht Rücksicht, so lange dasselbe dauerte; oder sie achteten bloß auf die persönliche Tauglichkeit zur Regentschaft, und behielten sich die Freyheit vor, zu wählen, wen sie wollten. Einige Völker gaben zu, daß die Krone erblich wurde; aber sie beschränkten die königliche Gewalt, und setzten Beamte an, die über das Verfahren der Könige wachen und Obrigkeit tragen mußten, daß die Gesetze nicht übertreten würden. Von der Art waren die Ephoren der Spartaner, die Majores domus und hernachher Connetable in Frankreich, die Justizia in Arragonien; der Reichshofmeister in Dännemark, der High Steward in England. Bey allen diesen Völkern wurden auch

Nation

Nationalversammlungen gehalten unter mancherley Namen, die die Gewalt der ganzen Nation in sich vereinigten. Einige Völker sind lange bey derselben Statsform geblieben; und von einigen kann man sagen, daß sie dieselbe mehr Jahrhunderte hindurch beybehielten, so lange sie unabhängig existirten. Andere, welche anfangs die monarchische Form gewählt hatten, änderten sie aus Erbitterung gegen ihre Könige, wie die Römer aufgebracht durch die Grausamkeiten des Tarquin. Mehrere griechische Völkerschaften, wie die Athener, Sicyonier, Argiver, Korinthier, Thebaner, Latiner, machten das Experiment mit der monarchischen Regierungsform gar nicht, und ließen es nicht zu Extremitäten damit kommen; sie errichteten gleich Statsverfassungen, so wie sie dieselben ihren Verhältnissen am angemessensten glaubten; und beugten dadurch den Uebeln vor, welche gewöhnlich Nationen betreffen, wenn ihre Könige in Tyrannen ausarten, oder sie in Kriege verwickeln, wodurch alles verloren, aber nichts gewonnen werden kann, was nicht schon vorher der Nation gehörte. Die Römer nahmen diese heilsame Richtung nicht. Die Wurzel des Uebels schoß unter ihnen auf, ehe sie es bemerkten oder ihr entgegen arbeiteten, und nachdem die Wirkungen des Stolzes, des Geizes, der Grausamkeit und Wohllust zu einer solchen Höhe gestiegen waren, daß sie unerträglich wurden; konten sie sich dennoch nicht von der Ursache derselben befreyen ohne einen Krieg. Statt daß bey andern Gelegenheiten die Siege, welche sie erfochten, ihre Macht, ihr Gebiet und ihren Ruhm erweiterten; so bestand die einzige Belohnung ihrer Tapferkeit in jenem Kriege darin, daß sie eines Uebels entledigt wurden, welches sie unbemerkt unter sich hatten gedeihen lassen. Indessen war

war doch dieser Sieg noch immer schätzbar. Wären sie überwältigt, so würde ihr Zustand unter dem Sieger Tarquin noch weit unerträglicher geworden seyn, als wenn sie in die Gewalt des Pyrrhus oder Hannibal gerathen wären, und auch all ihr folgendes Glück war eine Frucht ihrer wiedereroberten Freyheit. Viel besser würde es gleichwohl für sie gewesen seyn, wenn sie die Staatsform nach dem Tode eines ihrer guten Könige umgeändert hätten; statt in die Nothwendigkeit gesetzt zu werden, ihr Leben gegen einen abscheulichen Tyrannen zu vertheidigen.

Es ist also immer eine republicanische Mischung, welche, wie die Geschichte beweist, die besten Staatsformen bildete, unter denen die Völker am glücklichsten lebten. Es komt denn Alles auf die Art der Mischung an. Gegen eine unbedingte Monarchie protestirte Sydney schlechthin. Er empfahl aber auch keine unbeschränkte Demokratie.

* * *

Aehnliche politische Grundsätze und fast ein ähnliches Schicksal theilte mit dem Sydney einer seiner Zeitgenossen, James Harrington; nur daß er ungleich weniger persönlichen Muth und Energie besaß, als jener, und weniger unmittelbar in die Staatsgeschäfte und Staatsverhältnisse verflochten war. Das Geschlecht, aus welchem er abstammte, war eines der ältesten und edelsten. Er wurde geboren im J. 1611 in Rutlandshire, und gab schon in seiner frühen Kindheit große Hoffnungen, denen er auch in reifern Jahren völlig entsprach. Im J. 1629 kam er in das Oxyeinigkeitscollegium zu Oxford, und wurde Zögling eines sehr vernünftigen

und

und einsichtsvollen Mannes, des Dr. Chillingworth, eines eifrigen Widersachers der Papisten, zu denen er selbst vordem gehört hatte. Außer andern wissenschaftlichen Beschäfftigungen studirte H. hier mehr ausländische neuere Sprachen, um sich zu einer Reise durch die cultivirtesten Staten Europa's vorzubereiten.

Die erste Ausflucht Harrington's war nach Holland, einen Stat, der damals eine hohe kriegerische Stimmung hatte, und im Genusse republicanischer Freyheit nach abgeworfenem Joche der Spanier aufblühte. Hier war es, wo er zuerst anfieng, Statsrecht und Politik zu besondern Gegenständen seiner Betrachtung zu machen. Wenigstens hat er in der Folge öfter geäußert, daß, bevor er England verlassen, er nicht mehr von Monarchie, Anarchie, Aristokratie, Demokratie, Oligarchie, gewußt habe, als von den fremden Wörtern, deren Bedeutung er erst aus seinem Wörterbuche lernte. Er nahm auch auf einige Monate militärische Dienste, und hatte während seines Aufenthalts im Haag Gelegenheit, sich durch den Zutritt an zwey Höfen weiter auszubilden, dem Oranischen, und dem Hofe der Königinn von Böhmen, der Tochter Königs Jacob I. von England, die sich nach Holland geflüchtet hatte, da ihr Gemahl von seinem Schwiegervater verlassen, von dem Könige von Spanien verrathen, und von dem Kayser aller seiner Länder beraubt war. Diese letztere vortreffliche Fürstin nahm ihn mit besondrer Gunst auf aus Rücksicht auf seinen Oheim, den Lord Harrington, der ihr Erzieher gewesen war. Ihr Gemahl, der Kuhrfürst von der Pfalz, verband ihn sogar näher mit sich, nahm ihn mit zum Begleiter auf einer Reise nach

Dä-

Dänemark, und übertrug ihm vorzüglich nach der Rückkehr die Direction seiner Angelegenheiten in England. Die Freundschaft, deren Harrington von jener unglücklichen Dame gewürdigt wurde, kann ein um so vortheilhafteres Zeugniß für ihn seyn, je mehr Talente, Bildung und liebenswürdige Eigenschaften sie in sich vereinigte, wie schon die Briefe des Des Cartes an sie beweisen.

So viele Reize auch den Harrington an Holland fesselten, so konten sie ihn doch nicht abhalten, seinen entworfenen größeren Reiseplan auszuführen. Er begab sich durch Flandern nach Frankreich, und hatte auch hier die Verfassung des Landes und die Wirkungen derselben zu seinem vornehmsten Augenmerke. Wie genau er beobachtet und geforscht habe, davon enthalten seine Schriften die auffallendsten Beweise. Aus Frankreich reiste er nach Italien, wo er gerade zur Zeit der Feyer des Jubiläums eintraf. Er bewunderte hier die Geschicklichkeit, womit der Päbstliche Hof die strenge Herrschaft über einen so großen Theil der Welt behaupte, und wie es möglich sey, daß die lächerlichen Possen dieses religiösen Heydenthums sonst vernünftige Menschen um Sinne und Verstand, und um ihr Geld, bringen könten. Die wenige Achtung ausgenommen, die er gegen die Wunder hatte, welche nach dem Vorgeben der Geistlichen täglich in ihren Kirchen geschehen sollten, betrug er sich indeß mit Klugheit, und ohne Anstoß zu geben. Einst sah er mit mehr andern Protestanten am Weihnachtsfeste der Ceremonie zu, wo der Pabst Wachskerzen consecrirte, aber nur denen eine dieser Kerzen gab, die den großen Zeh des heiligen Vaters, welcher ihnen zu diesem Zwecke hingehalten wurde, küßten.

ten. Harrington hätte gerne eine dieser Kerzen gehabt, konte sich jedoch nicht zu der Attention gegen den großen Zeh des Pabstes entschließen. Seine Freunde, minder scrupulös in dem Stücke, küßten denselben, und beschwerten sich nach der Rückkunft in's Vaterland bey dem Könige über Harrington's Eigensinn, womit er dem Pabste eine ihm gebührende Achtung versagt habe. Auch der König meynte, daß Harrington wohl hätte den Zeh küssen können, sofern der Pabst auch als weltlicher Regent zu betrachten sey. Allein Harrington antwortete: Seitdem er die Ehre gehabt habe, Sr. Majestät Hand zu küssen, halte er es unter seiner Würde, sich zum Fußkuß irgend eines andern Fürsten herabzulassen. Dem Könige gefiel die Antwort, und sie ward die erste Veranlassung, daß Harrington im Königlichen Dienste angestellt wurde.

Unter allen Städten Italiens zog er Venedig den übrigen vor. Auch die Statsverfassung der Venetianer schien ihm die vollkommenste zu seyn. Er hielt sie für unwandelbar durch äußere oder innere Ursachen, und meynte sogar, sie könne nur mit dem Menschengeschlechte aufhören, von welchem Vorurtheile sich häufige Spuren in seinen Schriften finden. Sein Hauptstudium in Italien und der Italienischen Literatur insbesondre war ebenfalls auf die Politik gerichtet.

Nach seiner Zurückkunft in England, da er seine Eltern schon vor seiner Abreise verloren hatte, interessirte er sich zunächst für die Erziehung seiner Geschwister. Sein Bruder Wilhelm Harrington ward ein Kaufmann, und gelangte in diesem Berufe zu großem Vermögen. Dieser war ein guter Archi-

tect,

zeet, und wurde durch seine sinnreichen Erfindungen so berühmt, daß ihn die Königliche Societät der Wissenschaften zu London zu ihrem Mitgliede aufnahm. Auch für seine übrigen Brüder und Schwestern sorgte er mit der liberalsten Zärtlichkeit.

Der natürliche Hang Harrington's zu literarischen Studien hinderte ihn, ein öffentliches Amt zu suchen. Aber im J. 1646, da er aus Neugierde die Commissarien begleitete, welche das Parlament beschlossen hatte, den König Carl I. von Newcastle näher nach London zu bringen, ward er von einigen derselben dem Könige zur Aufwartung zugegeben, als eine Person, die diesem bereits bekant war, und mit keiner Partey oder Faction in Verbindung stand. Der König billigte die Wahl; allein Harrington trat das Amt eines Königlichen Kammerherrn nicht eher an, als bis ihm jener selbst ausdrücklich dazu Befehl ertheilte. An seiner Gesellschaft und Unterhaltung fand der König sehr großes Vergnügen; er übersetzte auf dessen Befehl Sanderson's Buch von der Verbindlichkeit des Eides in's Englische; wiewohl Andere diese Uebersetzung für eine Arbeit des Königs selbst ausgeben, welche dieser nur dem Harrington gezeigt habe. Der letztere diente überhaupt dem Könige mit unverbrüchlicher Treue, ohne etwas zu thun, was mit der Freyheit seines Vaterlandes unverträglich gewesen wäre. Seinen Einfluß im Parlamente benutzte er für seine Freunde nur, wo die Angelegenheiten zur Zufriedenheit aller Parteyen entschieden werden konten. Nach dem Zeugnisse eines gleichzeitigen Geschichtschreibers unterredete sich der König oft mit ihm über Statsverfassungen; wenn aber die Rede auf Republiken kam, wurde das Gespräch

sprach dem Könige unangenehm und gewöhnlich von ihm abgebrochen. Es gereicht dem Harrington zum besondern Ruhm, daß der König ihm als einem Manne von republicanischen Grundsätzen traute, und daß jener Freymüthigkeit und Wahrheitsliebe genug hatte, diese Grundsätze dem Könige zu äußern.

Nachdem man den König, der einige Zeit auf der Insel Wight gefangen gehalten worden war, von dort nach Hursteastle in Hampshire gebracht hatte, wurde Harrington mit Gewalt aus dem Dienste desselben entfernt, weil er einige Rechte des Königs gegen die Commissarien des Parlaments zu Newport vertheidigte. Er empfieng indessen auch in der Folge, wenn er den König zufällig sah, Beweise von der Zuneigung desselben, unter welchen der merkwürdigste und rührendste ist, daß er ihn auf das Schaffott begleiten durfte.

Nach dem Tode des Königs bemerkte man, daß er sich viel in seiner Bibliothek aufhielt und eingezogener als gewöhnlich lebte, was seine Freunde lange Zeit hindurch sich aus Melancholie oder Misvergnügen bey ihm erklärten. Als er endlich ihrer Zudringlichkeit, womit sie ihn zu einer Aenderung dieser Lebensart antrieben, müde wurde, fand er für gut, ihnen ihren Irrthum zu benehmen, und zeigte ihnen seine Oceana in der Handschrift. Er äußerte sich zugleich über seine Liebe zu den politischen Studien, und suchte ihnen bemerklich zu machen, daß Statsverfassungen nicht so willkührliche und zufällige Einrichtungen wären, wie man sich gewöhnlich einbilde; indem es in der menschlichen Gesellschaft eben sowohl natürliche Ursachen gebe, die ihre nothwendigen Wirkungen hervorbringen müßten, wie auf der Erde oder in der Luft; daß die damas-

ligen bürgerlichen Unruhen gar nicht bloß der Zügellosigkeit einer Faction, oder der schlechten Regierung des Regenten, oder der Dummheit und Halsstarrigkeit des Pöbels, sondern einer totalen Veränderung im Verhältnisse des Vermögens zuzuschreiben seyen, die schon seit Heinrich VII. die größte Ungleichheit zwischen den Gemeinen und dem Könige und Adel hervorgebracht habe, und täglich noch immer mehr hervorbringe. Harrington billigte deßwegen eben so wenig die Eingriffe, welche der König in die Gesetze gethan habe, als die Grausamkeit, die eine Faction gegen den König verübt hatte. Er wollte in seiner Oceana zeigen, daß so lange die Ursachen der bürgerlichen Unruhen dieselben blieben, auch unvermeidlich dieselben Wirkungen bleiben müßten; weil einerseits ein König immer nach dem Beyspiele seiner Vorgänger würde regieren wollen, die zu einer Zeit lebten, da der größte Theil des Nationalvermögens in ihren Händen war, und sie folglich über Geld und Menschen am meisten disponiren konten; andererseits das Volk immer dafür streiten würde, das erworbene Eigenthum, in dessen Besitze es sey, zu bewahren, seine Privilegien zu vermehren, und die Grundlage seiner Freyheit zu erweitern, so oft es nur in Streitigkeiten dieser Art einiges Glück habe, wie es doch gemeiniglich zu haben pflege. Harrington gestand, daß sein vornehmstes Bestreben gewesen sey, eine Methode ausfindig zu machen, wie diesen Uebeln vorzubeugen sey, oder wenigstens die besten Gegenmittel zu entdecken, wenn sie ausbrechen sollten. So lange inzwischen das Gleichgewicht des Stats so wenig gesichert sey, meynte er, werde kein König sich jemals so benehmen, daß er durch sein Verhalten die Liebe des Volks gewönne, und wenn auch ein guter König

die

die Angelegenheiten des Stats, so lange er lebte, auf eine erträgliche Art leitete, würde dies doch noch kein Beweis für die Güte der Statsverfassung seyn; indem unter einem minder klugen Regenten dieselbe wieder zertrümmert werden würde, und nur die Ordnung eines gut eingerichteten Stats schlechte Menschen tugendhaft, und die Thoren zu weisen Bürgern machte.

Daß die Güte und Dauer einer Statseinrichtung von dem Gleichgewichte des Vermögens der Unterthanen abhängt, die Statsgewalt mag in Einer Hand, oder in wenigen, oder vielen Händen seyn: Diese lehrreiche Entdeckung machte Harrington zuerst, und sie ist verdienstlich; denn eine Menge Irrthümer sind von ältern politischen Schriftstellern begangen worden, weil sie diese simple Wahrheit, die eine von den Grundwahrheiten der Politik ist, nicht einsahen.

Die Herausgabe des politischen Werks des Harrington fand jedoch große Schwierigkeiten, weil mehrere übrigens einander entgegengesetzte Parteyen sich gegen ihn vereinigten, keine aber mehr, als diejenige, welche einer republicanischen Verfassung geneigt zu seyn vorgab, unter welchem täuschenden Schilde die schnödeste Tyranney des Oliver Cromwell verborgen wurde; während Harrington alles in seinem Werke aufbot, wie Paulus zu Athen, dem Volke den Götzen kentlich zu machen, welchen es unwissend anbetete. Indem er zeigte, daß auch eine Republik eine Statsverfassung nach Gesetzen sey, und nicht eine Herrschaft des Schwerdes, deckte er die grausame Statsverwaltung des Protectors durch seine Bascha's und Intendanten auf, und setzte das durch ihn und seinen Anhang in nicht geringe Gefahr.

Die Königliche Partey beschuldigte ihn dagegen der Undankbarkeit gegen das Andenken des hingerichteten Königs, und zog die Alleinherrschaft sogar eines Usurpators einer auf's beste eingerichteten Republik vor. Der letztern antwortete Harrington, er habe genug gethan, indem er seine Theorie des Statsrechts nicht bekant gemacht habe, so lange der König am Leben gewesen sey. Aber nach der gänzlichen Auflösung der Monarchie, da die Nation in einem Zustande der Anarchie sich befinde, oder, was noch schlimmer sey, unter einem grausamen Usurpator seufze, stehe es ihm nicht nur frey, sondern er sey sogar als ein guter Bürger verpflichtet, seinen Landsleuten eine hülfreiche Hand zu bieten, und ihnen ein solches Muster einer Statsverfassung vorzulegen, wie er es ihrer Ruhe, ihrem Reichthume, und ihrer Macht am angemessensten halte. Der Adel habe vorzüglich Ursache mit ihm zufrieden zu seyn; denn wenn sein Plan einer Statsverfassung für Großbritannien gebilligt und realisirt würde, so würde jener gleiche Privilegien mit den übrigen Bürgern genießen, und von seiner gegenwärtigen Unterdrückung befreyt werden. In einer wohl constituirten Republik könne kein Unterschied der Parteyen seyn, da hier der Weg zu höhern Statsämtern allen Personen von Verdienst offen, und kein rechtlicher Mann davon ausgeschlossen sey. Sollte aber wieder ein König eingesetzt werden, so würde es auch diesem lehrreich seyn, zu erfahren, was und mit wem er zu thun habe, um die Fehler seines Vorgängers entweder zu vermeiden oder zu verbessern, da Harrington's statsrechtliche Theorie sich eben sowohl auf eine durch Gesetze regulirte Monarchie, als auf eine Demokratie oder eine andere republicanische Statsform anwenden lasse. Harrington pflegte

bey

bey solchen Veranlassungen noch eine andere Ursache anzuführen, die ihn zu seinem Entwurfe der besten Statsverfassung bewogen habe: daß wenn es jemals das Schicksal der Britischen Nation mit sich bringen sollte, von einem barbarischen Volke, wie ehemals Italien, überwältigt zu werden, oder daß seine Statsverfassung durch die Wuth irgend eines unbarmherzigen Eroberers vernichtet würde, sie alsdenn nicht in die Verlegenheit geriethe, erst eine neue Statsverfassung erfinden zu müssen, da doch wenige Völker in einer zufälligen Wahl so glücklich seyn möchten, wie die Venetianer gewesen seyen.

Der Druck des Harringtonschen Werkes war schon angefangen, als dies einigen Höflingen bekant wurde. Man verscheuchte erst das Manuscript aus einer Druckerey in die andere, bis sich die herrschende Parrey desselben ganz bemächtigte, und es nach Whitehall brachte. Alle Sollicitationen des Verfassers, um sein Manuscript zurück zu bekommen, waren vergeblich. Endlich wandte sich Harrington an Cromwell's Lieblingstochter, Lady Claypole, eine im hohem Grade gebildete, gutmüthige, liebenswürdige Frau. Er traf in ihrem Vorzimmer einige andere zu ihrem Gefolge gehörige Damen an, zugleich mit ihrer kleinen dreyjährigen Tochter. Harrington fieng mit diesem Kinde an zu tändeln, nahm es auf den Arm, und setzte es, da die Mutter in's Zimmer trat, vor derselben niedes mit den Worten: "Sie kommen noch gerade zur rechten Zeit, Madame, sonst hätte ich diese kleine niedliche Lady gestohlen." — "Gestöhlen?" antwortete die Mutter, "was wollten Sie mit ihr machen? sie ist noch zu klein, um Ihre Frau zu werden" — "Madame", erwiederte Har-

ringtón, "die Reize der kleinen Lady sichern ihr eine wichtigere Eroberung; aber ich muß auch bekennen, nicht Liebe, sondern Rache würde mich bewogen haben, den Diebstahl zu begehen. — "Nun, was habe ich Ihnen denn gethan", fragte die Mutter, "daß Sie mir mein Kind hätten stehlen wollen?" — "Gar nichts," sagte Harrington; "aber ich hätte Sie dadurch nöthigen wollen, sich für mich bey Ihrem Vater zu verwenden, daß er mir die Gerechtigkeit wiederfahren ließe, und mir mein Kind wiedergäbe, das Er gestohlen hat." — Die Mutter fand dies unmöglich, da ihr Vater selbst eigene Kinder genug habe; bis Harrington ihr das Bild erklärte: das Kind sey ein Product seines Geistes, welches man dem Protector in einem falschen Lichte vorgestellt habe, und das deßwegen auf Befehl desselben aus der Druckerey weggenommen sey. Sie versprach hierauf sogleich, sein Anliegen bey ihrem Vater vorzubringen und zu unterstützen, falls das Werk nichts enthalte, was der Regierung ihres Vaters zum Präjudiz gereichen könte. Er erwiederte: es sey nichts weiter, als eine Art von politischem Romane, so weit von allem Hochverrathe gegen ihren Vater entfernt, daß er sie vielmehr bitte, diesem zugleich zu eröffnen, wie er willens sey, ihm selbst das Werk zu dediciren, so wie er auch ihr einen der ersten Abdrücke versprach. Die Verwendung der Lady Claypole hatte sofort die gute Wirkung, daß er sein Manuscript zurück bekam, und der Abrede gemäß ward es nach vollendetem Druck dem Cromwell dedizirt *). Dieser

*) The *Oceana* and other works of *James Harrington* Esq.; collected, methodiz'd and review'd, with an exact account of his life prefix'd by *John Toland*. To which is

ser, nachdem er es gelesen hatte, bemerkte die Tendenz desselben sehr bald; äußerte aber, daß er eben nicht besorgt sey, durch ein paar Bogen Papier zu verlieren, was er mit dem Schwerdte gewonnen habe. Er fügte zugleich in seinem gewöhnlichen cant hinzu, daß er die unbedingte Monarchie eben so wenig billige, als Andere; er sey gezwungen worden, die Regentschaft (das Amt eines High Constable) zu übernehmen, um den Frieden unter den verschiedenen Parteyen seiner Nation wieder herzustellen und zu erhalten, die, sich selbst überlassen, niemals sich zu einer bestimmten Statsform vereinigt, und ihre Kräfte nur gebraucht haben würden, einander gegenseitig aufzureiben.

Nichts konte besser die Verstellung Cromwell's ausdrücken, als dieses Urtheil, welches er über Harrington's Werk fällte. Dieser hatte gerade darzuthun gesucht, daß ein Stat nur von einem einzigen Gesetzgeber auf's beste und vollkommenste eingerichtet werden könne, wenn er anders selbst Erfindungskraft genug habe, oder ihm von Andern ein gutes Muster vorgelegt werde, da es in seiner Gewalt stehe, die Statsverfassung auf einmal und ganz ins Werk zu setzen; anstatt daß eine zahlreiche Versamlung von Gesetzgebern besser eine Statsverfassung beurtheilen, als erfinden könne, und erst mehr Zeitalter darüber verflossen, ehe sie die Maschine in den Gang zu bringen vermöchte, wobey denn noch immer Gefahr

is added an Appendix, containing all the political tracts wrote by this author, omitted in Mr. *Toland's* edition. London 1737. fol. Diese Ausgabe habe ich gebraucht. Die erste Ausgabe der Oceana erschien zu London 1656.

fahr sey, daß sie nie in den Gang käme, sondern wieder zertrümmert würde. Die weisesten Versammlungen von Gesetzgebern, wenn sie eine Statsverfassung zu verbessern oder zu entwerfen hatten, pflegten sich daher auf Einen Gesetzgeber zu stützen, dessen Modell einer Statsverfassung sie nach Gründen prüfen konten, wenn sie auch nicht im Stande waren, eines zu erfinden; so wie Musiker in einem Concerte mit Andern gemeinschaftlich spielen, und über eine ihnen vorgelegte Musik urtheilen können, ob sie gleich nie die Musik würden haben gemeinschaftlich componiren, oder wenigstens darin eben so glücklich seyn können, wie es Einer konte. Hätte Cromwell also die Absicht gehabt, die er zu haben vorspiegelte, so hatte wohl Niemand eine so gute Gelegenheit, die Mängel der alten Englischen Statsverfassung zu verbessern, oder eine ganz neue einzurichten, nach dem Plane der Oceana, oder nach einem andern. Dadurch würde er ein wahrer Wohlthäter seines Vaterlandes geworden seyn, seine Sicherheit größer, und seinen Ruhm glänzender und dauernder gemacht haben, als aller Pomp und seine durch schlechte Mittel erworbene Größe seyn konten. Statt dessen lebte er in beständiger Furcht vor denen, die er unterjocht, und starb mit dem Andenken einer ungeheuren Verrätherey gebrandmarkt, die er an seinem Vaterlande begangen, das ihm die Sorge für die politische Freyheit anvertraut hatte. Von dem Inhalte und Zwecke des Harringtonschen Werkes selbst werde ich hernach noch genauer reden. Hier will ich nur bemerken, daß es auf die Maximen Cromwell's und die Verfassung und Regierung von Großbritannien ohne allen Einfluß blieb.

Harrington, der gar nicht in das politische Interesse der Parteyen verflochten war, welche die

Wie-

Wiedereinsetzung Carl's II. in seine Rechte begünstigten, oder zu vereiteln suchten, fuhr fort ruhig als Privatmann zu leben. So eingezogen sein Leben war in Beziehung auf öffentliche Statsgeschäffte, so war es doch nicht ungesellig, und mehrere suchten und benutzten seinen Umgang, um seine politische Meynung über diese und jene öffentliche Angelegenheiten zu erfahren. Unter diesen seinen Bekanten war auch ein eifriger Royalist, der ihn einst bat, eine Instruction für den König über gewisse Puncte aufzusetzen, welche dieser zur Zufriedenheit des Volks und zu seiner eigenen Sicherheit befolgen könte. Er gewährte die Bitte, und unterzeichnete den von ihm verfaßten Aufsatz eigenhändig. Aber die Höflinge fanden die Instruction ihren selbstsüchtigen Zwecken so wenig entsprechend, und besonders einem der ersten Minister ward Harrington dadurch so verdächtig, daß dieser Aufsatz der Grund zu seinem nachherigen Unglücke wurde. Auf Befehl des Königs ward er im J. 1661 verhaftet, und wegen angeblicher hochverrätherischer Anschläge in den Tower gesetzt. Seine Papiere, unter denen sich namentlich eine Sammlung politischer Aphorismen befand, wurden nach Whitehall gebracht. Die Verhandlung seines Criminalprozesses kann um so sicherer beurtheilt werden, da H. Gelegenheit hatte, das Verhör schriftlich aufzusetzen und seinen Geschwistern zuzuschicken, die es durch den Druck bekant machen ließen, was bis dahin noch nicht geschehen war, und dessen Publicität zwar vermuthlich die Personen, die sein Verderben beschlossen hatten, bestimt haben mag, anders zu verfahren, als sie sonst verfahren haben würden, aber doch den Harrington nicht ganz seinem traurigen Loose entziehen konte.

Man beschuldigte ihn einer Theilnahme an einer Verschwörung gegen die Königliche Regierung, ohne einen einzigen Umstand der Beschuldigung beweisen zu können, und wegen seiner politischen Schriften vertheidigte er sich so gründlich, daß die Richter auch von diesen keinen Vorwand zu seiner Verurtheilung hernehmen konten. Ungeachtet aber seine gänzliche Schuldlosigkeit offenbar war, wurde er doch immer in einem engen Gefängnisse behalten. Man wiederholte die Angabe einer von ihm mit ein und dreyßig anderen Personen unternommenen Verschwörung, und erklärte die Abläugnung der Angabe aus einer boshaften Standhaftigkeit, nichts verrathen zu wollen; worin auch die Ursache zu suchen sey, daß man keine rechtlich gültige Beweise gegen die angeblichen Verschwörer führen könne.

Seine Geschwister, die lange sich vergeblich bemüht hatten, ihn im Gefängnisse besuchen zu dürfen, endlich aber die Erlaubniß dazu erhielten, verschafften ihm durch eine Bestechung des Aufsehers vom Tower eine leidlichere Behandlung, und übergaben auch in seinem und ihrem Namen Bittschriften an den König um eine öffentliche gerichtliche Untersuchung des ihm angeschuldigten Verbrechens. Harrington wandte sich auch in eben dieser Absicht, da jene Petitionen ohne Erfolg waren, an das Parlament wenden, konte aber keines der Mitglieder bewegen, seine Sache zu übernehmen. Plötzlich ward er auf ein Schiff gebracht, und nach einer kleinen Insel (Nichols island), die größtentheils aus einem nackten Felsen besteht, Plymouth gegenüber, verbannt. Jedoch ward ihm gegen eine Bürgschaft seines Bruders von 5000 ℔ Sterl. für die Sicherheit, daß er in den Gefangen-

schaft

schaft bleibe, der Aufenthalt in Plymouth gestattet, wo ihn mehrere der angesehensten Personen mit Höflichkeit und Freundschaft aufnahmen und behandelten. Allein theils Kummer über sein unverdientes Schicksal, theils der Gebrauch der Guajakwurzel, die ihm ein Arzt gegen den Scharbok, woran er litt, angerathen hatte, wirkten so nachtheilig auf ihn, daß er wahnsinnig wurde. Itzt ward er frey gelassen, und von seinen Verwandten nach London geholt, wo sich die Krankheit etwas besserte, aber nie ganz verlor. Auch die Zwischenzeiten des gesunden Zustandes waren doch nie ganz vom Irrereden und wunderlichen Phantasieen frey. Er starb zu London im J. 1677.

Das Werk des Harrington, dem er den Titel Oceana gab, ist eine politische Allegorie nach dem damaligen Modegeschmacke. Unter der Oceana wird England verstanden, die größte und mächtigste Insel des Nordischen Oceans. Als Muster scheint er die Platonische Dichtung von der Insel Atlantis haben nachahmen wollen. Die handelnden Personen, die Oerter und Gegenstände werden mit allegorischen Namen bezeichnet. Alma ist der Pallast von St. James, Emporium ist London, Halcyonia die Themse, Halo ist Whitehall, Hiera Westmünster, Marpesia Schottland, Panopäa Ireland, Olphäus Megaletor ist Cromwell, Morpheus König Jacob I, Leviathan ist Hobbes u. w. Das Ganze des Werks besteht erstlich aus Präliminarien in drey Abschnitten, von denen der letztere besonders überschrieben ist: Die Versammlung der Gesetzgeber; dann folgt der Entwurf einer Staatsverfassung als der Hauptgegenstand, und endlich sind noch Corollarien angehängt.

Die

Die Präliminarien enthalten eine Untersuchung über die Principien, den Ursprung und die Wirkungen aller Statsverfassungen, diese mögen nun monarchisch, aristokratisch oder demokratisch seyn; über die verschiedenen Ausartungen derselben in Tyranney, Oligarchie und Anarchie, und die guten und schlechten Mischungen, die aus ihnen hervorgehen. Der erste Abschnitt bezieht sich ganz vorzüglich auf die alte Politik (antient prudence), wie sie Harrington nennt, oder den Geist der Statsverfassung, der am meisten in der Welt herschte bis auf die Zeit des Julius Cäsar. Er verbreitet sich auch über das Verhältniß des Landgebietes und des Geldes, über Krieg und Frieden, über Obrigkeiten und die richterliche Gewalt, über agrarische Gesetze, über die Wahl der Magistratspersonen, und zeigt die Vortheile und Nachtheile, die mit den verschiedenen Zuständen, Verhältnissen, und Einrichtungen dieser verbunden sind.

Der zweyte Abschnit bezieht sich auf die neuere Politik (modern prudence), oder den Geist der Statsregierung, der am meisten in der Welt herschend war seit dem Untergange der römischen Freyheit, besonders den Geist des Lehnsystems, der mit der Uebermältigung des römischen Reichs durch die barbarischen nordischen Völker anhob. Harrington erörtert hier auch die frühere Geschichte der Englischen Verfassung unter den Römern, Sachsen, Dänen und Normännern, bis die Fundamente derselben vom Heinrich VII. untergraben, vom Heinrich VIII. heftig erschüttert, und von Carl I. völlig zerstört wurden. Auch die Entstehung der verschiedenen Stände in England, der verschiedenen Classen und Grade des Adels, der Privilegien der Gemeinen, der richter-

terlichen Gewalt im Einzelnen, bemüht er sich hier aufzuklären.

Dann folgt der dritte Abschnitt, in welchem die Versammlung der Gesetzgeber dargestellt wird. Da es seine Absicht war, das Muster einer vollkommenen Statsverfassung zu entwerfen, so hatte er, wie ich schon in seiner Lebensgeschichte bemerkt habe, die berühmtesten Ältern und neuern Politiker studirt, um von ihren Rathschlägen anzunehmen, was ihm heilsam oder ausführbar schien, dagegen alles zu vermeiden, was unausführbar oder verderblich seyn möchte. Es war dies unstreitig das zweckmäßigste Verfahren, das er beobachten konte, wenn er sich so gut wie möglich unterrichten, und sich die besten Materialien zu seinem idealischen Statsgebäude verschaffen wollte. Er konte dem Entwurfe desselben auch nur dadurch eine günstige Aufnahme bewirken, daß er große Autoritäten für sich hatte; anstatt daß man seine eigene Meynungen, wären sie auch noch so richtig und in der Erfahrung gegründet gewesen, leicht als politische Träume und unausführbare Chimären verworfen haben würde. Er führt also unter erdichteten Namen neun Gesetzgeber ein, welche die verschiedenen Hauptarten der Statsverfassung in ihren Personen vorstellen und als vollkomne Kenner derselben erscheinen sollen. Jene Statsverfassungen, die er allegorisch personificirt, sind, 1) Israel, 2) Athen, 3) Sparta, 4) Carthago, 5) die Achaeer, Aetolier und Lycier, 6) Rom, 7) Venedig, 8) die Schweizercantone, 9) Holland. Aus allem, was diese Verfassungen Vortreffliches haben, wozu denn noch Beyträge seiner eigenen Erfindung kamen, bildete er das Muster der Oceana.

In

In der That verräth er hierbey eine für die damaligen Zeiten bewundernswürdige vertraute Bekantschaft mit den Verfassungen und der Geschichte jener Staten. Er zergliedert ihre Eigenthümlichkeiten, ihre Vorzüge und Mängel, und stellt unter ihnen selbst interessante und lehrreiche Vergleichungen an. Auch die älteren und neueren Morgenländischen und Europäischen Monarchieen sind nicht vergessen, ohne parteyische Vorliebe und ohne Eingenommenheit gegen sie zu äußern.

Die Methode, welche Harrington bey der Darstellung seines Entwurfes selbst von der Statsverfassung der Oceana befolgt, ist, daß er die Anordnungen oder Gesetze in eben so viel bestimten Propositionen oder Thesen ausdrückt, und jedem derselben einen erklärenden Discours beyfügt, welcher die Gründe der Nothwendigkeit und Nützlichkeit des Instituts oder Gesetzes erörtert; wobey er ganz die Art und Weise und den Ton der Britischen Parlamentsglieder nachahmt, wenn sie eine Bill in Vorschlag bringen, und diese in ihren Reden empfehlen. Da, wo eine Veranlassung dazu ist, wird auch noch eine besondre Rede von ihm hinzugefügt, als von dem Lord Archon, oder irgend einem andern der Gesetzgeber, über den in Frage seyenden Gegenstand gehalten. Diese politischen Reden sind zum Theile meisterhaft, und verdienten auch noch von unsern heutigen Statsmännern und Gesetzgebern studirt zu werden. Es ist darin ein Reichthum der mannichfaltigsten und feinsten Bemerkungen über die erwähnten Statsverfassungen und ihre Wirkungen niedergelegt.

Die Corollarien, welche den Schluß des ganzen Werks ausmachen, enthalten noch Bemerkungen über eins

einzelne Einrichtungen, die zur vollendeten Statsverfassung der Oceana gehören würden. Sie betreffen unter andern die herschenden Religionen im State und die Sicherung der Gewissensfreyheit; ferner besondere Modificationen der Regierungsverfassung für Schottland, Ireland, und andere zum Britischen Reiche gehörige Länder; auch für London und Westmünster; Maximen zur Beförderung des Handels; zur Anordnung von Akademieen, und überhaupt zur zweckmäßigen Erziehung und Bildung der Jugend; zur Vervollkommnung der Marine u. a. Harrington hat sich hier überdem auf manche andere unter den Politikern bis dahin und auch bis itzt streitige Puncte eingelassen, z. B. inwiefern ein Unterschied der Stände, eines Adels und der Gemeinen, in einer Demokratie statt haben könne; wobey er das Vorurtheil widerlegt, daß alle Statsverfassungen auf gleiche Weise eingerichtet seyn müßten. Die Existenz eines höhern Standes über die Gemeinen, also des Adels, scheint er in einer guten Statsverfassung sogar für nothwendig zu halten. "Eine Armee," sagt er, "kann eben so wenig bloß aus Soldaten ohne Offiziere, oder aus Offizieren ohne Soldaten bestehn; als ein Stat, besonders ein solcher, der der Vergrößerung fähig ist, bloß aus Gemeinen ohne Adel, oder aus Adel ohne Gemeinen bestehen kann." Dieses Gleichniß ist indeß sehr unpassend. Der Adel hat kein Recht der Oberherrschaft über die Gemeinen, und es ist dies für den Zweck des Stats so wenig nöthig und nützlich, daß es vielmehr demselben schlechthin zuwiderläuft. Bey einem Heere aber müssen die Offiziere ein Recht der Herrschaft über die Soldaten für den gemeinsamen Zweck haben, da sonst die Wirksamkeit des Heers schlechthin unmöglich seyn würde.

Har-

Harrington hatte eine so hohe Meynung von seinem Ideale einer Statsverfassung, daß er einen Stat, der ihr gemäß eingerichtet wäre, und physische Kraft genug hätte, sich gegen äußere Angriffe zu behaupten, für unvergänglich hielt. Durch innere Ursachen könne er nie zerstört werden, und da das Volk nie aussterbe, so könne auch die Statsform sich niemals ändern; denn das Volk mache nur die Materie des Stats aus, und die Form das Bewegungsprincip desselben. Die Vollkommenheit einer Statsverfassung setzte er in ein solches inneres Gleichgewicht derselben, daß weder Individuen noch ganze Volksclassen ein Interesse, oder falls sie auch ein Interesse hätten, die Gewalt haben können, sie durch Aufruhr zu zerrütten und zu zerstören. Dies wird man zugeben. Aber die Hauptfrage war diese: ob die Verfassung der Oceana eine solche sey? und auch das ward vom Harrington entschieden behauptet. Ist die innere Sicherheit eines Stats befestigt, und herscht ein vollkomnes Gleichgewicht im Innern desselben, so hat er auch, falls die physische Macht nicht verhältnißmäßig zu schwach ist, von keinem auswärtigen Feinde seine Vernichtung zu fürchten. Harrington beweist aus der Geschichte, daß nie ein politisch gut constituirtes Volk von irgend beträchtlicher Größe, falls es nicht durch innere Factionen getheilt, und dadurch die Kraft desselben gelähmt wurde, von einem noch so mächtigen Monarchen unterjocht worden sey; und da die inneren Unruhen in seiner Oceana ganz fehlen sollten, so meynte er auch ihr dies glückliche Loos versprechen zu können. Man wird leicht errathen, was für Beyspiele er aus dem Alterthume und der neueren Zeit vorzüglich für seine Behauptung benutzte; aber man wird sich auch zugleich, wenn man unbe-

fan-

fangen nachdenkt, einer Menge andrer aus der Geschichte erinnern, die das Gegentheil beweisen. Athen und Rom boten jeder äußeren Macht trotz, und das letztere wurde Ueberwinder des damals cultivirten Erdbodens. Beyde wurden nicht sowohl durch auswärtige Feinde, als durch die innere Zwietracht bürgerlicher Factionen vernichtet; anstatt daß Venedig, der Lieblingsstat des Harrington, nie verändert werden oder aufhören kann; wovon wir doch selbst in unsern Tagen das Gegentheil erlebt haben.

Jenes zur inneren Ruhe, Sicherheit und Stärke nothwendige Gleichgewicht der Functionen der Statsmaschine wird allemal mehr in Monarchieen, als in Republiken, vermißt. Bey den Türken haben z. B. die Janitscharen sehr oft nicht nur das Interesse, sondern auch die Macht, zum Verderben des Kaysers, und, wenn es ihnen beliebt, auch zum Verderben des ganzen Stats, Aufruhr zu erregen. Eine absolute Monarchie kann daher niemals für eine vollkomne Statsverfassung gelten. Den Namen einer gemischten Monarchie fand H. sehr unschicklich. In dieser hält freylich der Adel der Gewalt des Königs zuweilen Schranken; aber eben so oft tyrannisirt er auch das Volk. Der König unterdrückt in der gemischten Monarchie die Gemeinen entweder ohne daß man sich ihm widersetzt, oder er kämpft mit dem Adel, der die Gemeinen in Schutz nimt; noch häufiger aber streitet das Volk gegen beyde, König und Adel zugleich; bis endlich eine der drey Parteyen sich der Gewalt über die andren beyden bemeistert, oder bis sie sich gegenseitig so geschwächt haben, daß sie einem auswärtigen State zur Beute werden, oder auch die Statsform in eine republicanische übergeht. Die gemischte Mo-

narchie kann daher keine vollkommne Staatsverfassung seyn; und wenn keine solche Parteyen und bürgerliche Streitigkeiten in der Oceana existiren können, so muß sie im Gegentheile den gleichförmigsten, vollkommensten und unvergänglichsten Stat ausmachen.

Von der Constitution der Oceana selbst, auf welche Harrington einen so großen Werth legte, will ich hier nur einen allgemeinen Umriß geben. Die Grundlage derselben war durchaus demokratisch; und die gesetzgebende und ausübende Gewalt beruhte auf einem repräsentativen Systeme. Das ganze Volk ist in freye Männer oder Bürger, und in Knechte eingetheilt, so lange diese Knechte sind; denn sobald sie ihre Freyheit erlangen, d. i. selbstständig von ihrem eigenen Vermögen leben können, gehen sie in die Classe der Bürger über. Die Bürger werden wiederum in Jüngere und Aeltere geschieden; zu jenen gehören alle von 18 bis 30, und zu diesen alle von 30 Jahren bis zu einem höhern Alter; die Jüngern machen das Kriegsheer aus; die Aeltern bloß eine stehende Guarnison. Ein Kriegsheer aus Miethlingen zusammengesetzt hielt Harrington mit Recht für dem State verderblich. Die Bürger werden theils zur Reiterey, theils zum Fußvolke gezählt, und zwar nach dem Census ihres Vermögens. Wer jährlich über hundert Pfund Einkommen aus seinen Ländereyen, Gütern, oder durch Gewerbe und Handel hat, gehört pflichtmäßig zur Reiterey; wer geringeres Einkommen hat, gehört zum Fußvolke. Hat ein Bürger sein Vermögen auf eine verschwenderische Art durchgebracht, so ist er überall keines obrigkeitlichen oder sonstigen bürgerlichen Amtes und auch keiner Stimme in Angelegenheiten des Stats fähig. Nach dem Locale wird

das

das Volk in Pfarreyen, Districte von hundert Pfarreyen, und Tribus von tausend Pfarreyen eingetheilt, deren jedes seine Aufseher und Deputirten wählt, so daß immer ein Ausschuß über die andern ist, und aus diesen andern gewählt wird. Jede Pfarrey z. B. wählt einen Ausschuß; die Ausschüsse der Districte wählen wieder einen, welcher den Ausschuß des Tribus ausmacht. Die umständliche Beschreibung von der Art und Methode der Wahl, die Harrington giebt, gehört nicht hierher. Der Ausschuß der Tribus bestimt endlich die Wahl der höchsten obrigkeitlichen Personen, und constituirt neben denselben ein Parlament. Itzt entwickelt Harrington weiter die innere Gesetzverfassung der Oceana. Er stellt die obrigkeitlichen Personen in Wirksamkeit dar, und läßt in Gemeinschaft mit ihnen das Parlament über die Gesetze debattiren, und dieselben beschließen. Die Zahl der höchsten obrigkeitlichen Personen beläuft sich auf neun, die verschiedene Functionen haben, und die ganze Einrichtung läßt sich ohngefähr vergleichen mit dem ehemaligen Directorium oder der Pentarchie in Paris. Da die allegorische Form, welche Harrington seinem Werke gegeben hatte, das Studium desselben erschwerte, insbesondre die Uebersicht der Hauptmomente; so gab er im J. 1659 seine Art of lawgiving (Kunst der Gesetzgebung) in drey Büchern heraus, von denen das erste ein Auszug aus den Prälminarien der Oceana, das dritte: Modell einer republikanischen Verfassung dem gegenwärtigen Zustande der Britischen Nation angemessen, einen kurzen Entwurf der Oceana selbst enthält; das zweyte Buch betrifft die Geschichte und Veränderungen des Israelitischen Staats. So wie es ihm auch die Zeitumstände mit sich zu bringen schie-

nen, fügte er noch in besondern Tractaten Erläuterungen einzelner Puncte hinzu *).

Bey den damaligen politischen Gährungen, die durch das vom Cromwell übernommene Protectorat zwar einigermaßen beschwichtigt, aber nichts weniger als unterdrückt oder beendigt waren, war es natürlich, daß das Werk Harrington's sehr großes Aufsehn erregte, und bald ein Gegenstand des allgemeinen Gesprächs aller derer wurde, die sich für Politik interessirten. Es fand aber auch mehr Gegner, die den Harrington zur Vertheidigung desselben nöthigten. Sonderbar war es, daß sie alle sich an Nebendingen hielten, und weniger ihre Angriffe auf die in der Oceana als die beste aufgestellte Regierungs-

*) Dahin gehören vorzüglich folgende kleine Schriften: *Valerius* and *Publicola*, or the true form of a popular commonwealth, ein Dialog. — Political Aphorisms, an der Zahl 120. Diese waren es, die am klarsten und faßlichsten die demokratischen Grundsätze Harrington's darlegten, und ihm unter der Regierung Carls II. die harte Behandlung zuzogen. — Seven Models of a commonwealth, antient, and modern, or brief directions shewing, how a fit and perfect model of popular government may be made, found, or understood. H. glaubte hier alle mögliche Arten der Statsverfassungen charakterisirt zu haben, obwohl nicht alle einzelnen. — The ways and means, whereby an equal and lasting commonwealth may be suddenly introduc'd and perfectly founded with the free consent and actual confirmation of the whole people of England. — The Petition of divers well affected persons. Eine Addresse an das Parlament, mit einem Auszuge aus der Oceana, um diese Statsverfassung in England einzuführen. Sie wurde dem Parlament im J. 1659 von Henry Nevil vorgelegt; man gab eine ehrenvolle Antwort; weiter aber geschah nichts. Alle diese Schriften sind der neuen oben angeführten Ausgabe der Oceana angehängt.

rungsform richteten. Eine Sammlung von Streitschriften, die zwischen ihm und dem Dr. Ferne, Bischof von Chester, gewechselt waren, gab Harrington heraus unter dem Titel: Pian Piano or an Intercourse between *H. Ferne*, Doctor in Divinity, and *James Harrington* Esq. upon occasion of the Doctor's censure of the Oceana. Die Aufsätze Harrington's in dieser Sammlung sind unbedeutend, und enthalten nichts, was er nicht in dem Werke über die Oceana selbst und in anderen Gegenschriften besser ausgeführt hätte. Ein anderer Gegner, mit welchem der Streit bitterer wurde, war Matthew Wren. Das Buch desselben unter dem Titel Considerations betraf nur den ersten Theil der Präliminarien, und zweckte auf eine Vertheidigung der monarchischen Regierungsform ab. Harrington setzte ihm eine Antwort entgegen in seiner Prerogative of popular government. Hier sind mehr interessante Puncte von ihm genauer abgehandelt: z. B. Ob eine Republik richtig definirt werde, als eine Regierung der Gesetze und nicht der Menschen; dagegen eine Monarchie als eine Regierung eines oder weniger Menschen, und nicht der Gesetze? — Ob es ein gemeinsames Recht oder Interesse der Menschen gebe, verschieden von dem besondern Interesse einzelner Parteyen, und wie jenes gemeinsame Interesse der Bürger durch die Einrichtung des Stats am besten vom Privatinteresse getrennt werden könne? Ob eine Statsverfassung, die in ihrer Gattung vollkommen ist, darum die vollkommenste überhaupt; oder ob der beste individuelle Stat der beste Stat schlechthin; oder ob die beste Monarchie nicht gleichwohl die schlechteste Regierungsform sey? u. a. — Wren vertheidigte auf's neue seine Considerations in einem andern Werke unter dem Titel: Monarchy

asserted; aber er that es in einem beleidigenden verächtlichen Tone, und suchte besonders die Universität zu Oxford und die Geistlichkeit in sein Interesse zu ziehen, und gegen Harrington einzunehmen. Dieser wurde darüber so erbittert, daß ihn seine natürliche Gutmüthigkeit und Höflichkeit verließ. In einer kleinen Flugschrift: Politicaster, or Comical Discourse in answer to Mr. *Wren*, ließ er sich gar nicht auf Widerlegung der ihm entgegengesetzten Argumente ein; denn diese verriethen zu sehr die Unwissenheit und Parteysucht ihres Urhebers; sondern er lehnte nur die Schmähungen mit Sarkasmen ab.

Ein anderer Gegner Harrington's, der aber auch aus seinem Streite mit diesem keine Lorbeeren erndtete, war Richard Baxter, ein Geistlicher, der ebenfalls die Monarchie als eine von Gott gestiftete Statsverfassung (holy commonwealth) im Gegensatze mit der republicanischen, die aus dem Heydenthume herstamme (heathenish commonwealth), vertheidigte. Er ward, wie sein Vorgänger, mit Spott abgewiesen. Wie wenig dieser Gegner dem Verfasser der Oceana gewachsen war, und wie lebhaft selbst bey den Corporationen in England, deren Interesse noch am meisten mit dem Interesse der Monarchie sich vereinigte, die Stimmung für den Republicanismus geworden war: davon ist der beste Beweis, daß im J. 1683 durch einen Beschluß der Universität zu Oxford Baxter's Schrift nebst einigen vom Hobbes u. a. öffentlich verbrannt wurden. Harrington war nicht dafür, daß die Theologen sich in die Politik mischten, und das nahmen ihm einige derselben übel; ob wohl der vernünftige Theil der Geistlichkeit die Maxime billigte, in dem Sinne, in welchem er sie verstand. Einige

nige andere minder bedeutende Streitschriften, welche die Oceana erzeugte, muß ich hier übergehen. In der Folge ist das Harringtonsche Modell der besten Republik so ziemlich in Vergessenheit gerathen, wie so viele andre ähnliche Modelle. Es scheint, daß der Zufall sich seinen Antheil an der Veränderung positiver Statsverfassungen immer vorbehält, und niemals einer vernunftmäßigen Theorie allein das Reich überläßt.

* * *

Die Englischen Politiker, die ich bisher charakterisirt habe, Thomas Hobbes, Locke, Sydney, Harrington, wurden durch das Bedürfniß und Interesse ihres Vaterlandes zu naturrechtlichen und politischen Studien und Untersuchungen bewogen. Ein mehr eigentlich wissenschaftliches Interesse verfolgte dabey ein deutscher Philosoph, Samuel von Pufendorf, der auch deßwegen in der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts und der Moral Epoche gemacht hat. Ueberhaupt ist Pufendorf als der erste zu betrachten, der dem Naturrechte nach seinem ganzen Umfange eine systematische Form gab, obgleich er den wesentlichen und unterscheidenden Charakter desselben verfehlte. Er wurde gebohren im J. 1632 zu Flöhe, einem Dorfe unweit Chemnitz in Sachsen, wo sein Vater Elias Pufendorf Prediger war. Er studirte zu Leipzig und Jena, an welchem letzten Orte unter andern der berühmte Philosoph und Mathematiker Erhard Weigel sein Lehrer war, dessen auf die Philosophie angewandte mathematische Methode auch ihn zu einem Versuche der Nachahmung bey der Moral reizte. Nach Vollendung seiner akademischen Studien ward er Erzieher der Söhne des schwedischen Gesandten Coyet am Dänischen Hofe,

und hielt sich daher im Hause desselben zu Kopenhagen auf. Als aber kurz darauf zwischen Dänemark und Schweden ein Krieg ausbrach, der schwedische Gesandte sich von Kopenhagen entfernte, und Pufendorf zurück blieb; so ward dieser, nach erfolgter Belagerung Kopenhagen's durch die Schweden, mit seinem Bruder Esaias Pufendorf in ein hartes Gefängniß gesetzt, in welchem er acht Monate zubrachte und eine schwere Krankheit überstand.

Nach seiner Freylassung begab er sich mit seinen Zöglingen nach dem Haag, wo er den ersten Grund zu seiner literarischen Celebrität legte, indem er die gelehrten Compilationen des Johann Meursius herausgab. Ebendaselbst im J. 1660 schrieb er auch sein erstes naturrechtliches Werk: Elementa jurisprudentiae universalis. Karl Ludwig, Kuhrfürst von der Pfalz, ein Kenner und Gönner der Wissenschaften, berief ihn auf die Universität zu Heidelberg als Professor des Natur- und Völkerrechts, welche akademische Lehrstelle damals die erste in ihrer Art war, und vertraute ihm zugleich den Unterricht seines Erbprinzen an. Pufendorf's Aufenthalt in Heidelberg war indessen nur kurz; er folgte durch Vermittelung seines Bruders Esaias einem ehrenvollen Rufe nach Lund in Schonen im J. 1668. Hier arbeitete er sein größeres Werk: De jure naturae et gentium aus, welches zuerst zu Frankfurt 1672 erschien, und dem im nächsten Jahre sein kleineres: De officio hominis et civis nachfolgte. Der Neid eines seiner Collegen, Nicolaus Beckmann, der sich um seinetwillen zurückgesetzt glaubte, und dadurch gegen ihn äußerst erbittert wurde, verwickelte ihn in eine heftige Streitigkeit, die sich jedoch zu seiner Ehre endigte; indem

indem Beckmann zuletzt, um sich den Folgen des gegen ihn zu Stockholm anhängig gewordnen Prozesses zu entziehen, nach Deutschland flüchten mußte, und ihm nichts als ein ohnmächtiges verächtliches Schimpfen auf seinen Gegner übrig war *). Aber auch außer Beckmann, dessen Angriff mehr persönliche und locale Ursachen hatte, fand Pufendorf eine Menge Widersacher, die seine Vorstellungsart vom Naturrechte bestritten. In der Folge ward er, da er sich wegen eines neuen Krieges zwischen den Schweden und Dänen zu Stockholm aufhalten mußte, zum Königl.

*) S. Denkwürdige Lebensmemoires des Hrn. Samuel von Pufendorf. Vgl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 749 sq. Brucker hat auch die Geschichte des Streits zwischen Pufendorf, Beckmann u. a. umständlich erzählt, und die damals herausgekommenen dahin gehörigen Broschüren angezeigt. Von der Bitterkeit der streitenden Parteyen kann man sich schon aus folgenden Titeln zweyer Streitschriften von der einen und der anderen Seite einen Begriff machen: *Nic. Beckmanni* legitima defensio contra M. *Samuelis Pufendorfii* execrabiles fictitias calumnias, quibus ille contra omnem veritatem et justitiam, ut carnatus diabolus et singularis mendaciorum artifex, per futilia sua entia moralia (diabolica puto) toti honesto et erudito orbi malitiose ac ignominiose imponere voluit. Pufendorf beantwortete diese Schrift nicht in seinem, sondern im Namen des damaligen Pedells zu Lund, in folgender Epistel: *Petri Dunaei* p. t. in academia Carolina pedelli secundarii epistola ad virum famosissimum, *Nic. Beckmannum*, totius Germaniae convitiatorem et calumniatorem longe impudentissimum. — Die eigenen apologetischen Schriften P's sind von ihm gesammelt in der Eris Scandica; Francof. ad Moen. 1686. 4. Von den Streitschriften der Gegner hat man keine Sammlung. Einige hat Heumann aufbehalten in den Act. philos. T. III. p. 641. 770 sq.

Königl. Schwedischen Geheimen Rathe und Historiographen ernannt, in welcher Qualität er das historische Werk: De rebus Suecicis sub Gustavo Adolpho usque ad abdicationem Reginae Christinae, et de rebus a Carolo Gustavo gestis, verfaßte. Dies letztere Werk verschaffte ihm den Ruf nach Berlin, um die Geschichte des Kuhrfürsten von Brandenburg Friedrich Wilhelm zu schreiben, die er auch unter der Regierung Königs Friedrich I. von Preußen vollendete. Noch ehe er nach Berlin gieng, war er in den schwedischen Reichsfreyherrnstand erhoben worden. Er starb als Churbrandenburgischer Geheimer Rath im Jahre 1694 ohne männliche Erben. Das noch gegenwärtig meistens im Hannöverischen lebende edle Geschlecht der von Pufendorf stamt von seinem öfter erwähnten Bruder Esaias her, der ebenfalls ein trefflicher Gelehrter und Statsmann war, mehrere wichtige Stellen in schwedischen und dänischen Diensten bekleidete, und als dänischer Gesandter zu Regensburg starb im J. 1689.

Für die Geschichte der Philosophie bedarf es nur einer Charakteristik des größern Pufendorfschen Werks: De jure naturae et gentium, in acht Büchern; denn die frühern Schriften desselben sind bloß insofern merkwürdig, als sie zeigen, wie seine Ansicht der praktischen Philosophie zuerst beschaffen war, und sich nach und nach vervollkomnete; und das später herausgekommene Werk: De officio hominis et civis, ist ein compendiarischer Auszug aus jenem erstern *). Dies

ses

*) *Samuelis Pufendorfii* elementa jurisprudentiae universalis methodo mathematica; Hagae Com. 1660. Jenae 1669. 8. — Ebendeß. de jure naturae et gentium libb.

ſes größere Werk ſchrieb er auf Veranlaſſung des berühmten Mayenziſchen Kanzlers von Boineburg, und auch wohl um dem Publicum eine beſtimmtere und vollſtändigere Idee von der Wiſſenſchaft zu geben, als deren Lehrer er in Heidelberg und Lund angeſtellt war. Seine Vorgänger, beſonders den Grotius und Hobbes, beurtheilte Pufendorf ſehr billig, ohne zu verhehlen, was ihm in ihrer Vorſtellungsart tadelhaft ſchien. Die mathematiſche Methode beobachtete er auch hier, jedoch weniger nach der äußeren Form, als nach dem innern Charakter derſelben, und ſie hat unſtreitig ſehr viel zu der Ordnung, Beſtimmtheit und Klarheit der Begriffe beygetragen, welche in Pufendorf's Werken überhaupt herſcht, und mit welcher außerdem eine gewiſſe Leichtigkeit, Deutlichkeit und Anmuth der lateiniſchen Schreibart verbunden iſt.

Bey der Unterſuchung des Princips der Rechte und Pflichten des Menſchen trennte er zuerſt Vernunft und Offenbarung als weſentlich verſchiedene Erkenntnißquellen, und dies iſt ihm als ein Hauptverdienſt anzurechnen. Für das natürliche Erkenntnißprincip der Rechte und Pflichten nahm er mit dem Grotius das Bedürfniß der Geſelligkeit an; daher auch ſeine Anhänger vorzugsweiſe Socialiſten genannt werden. Die Religion, welche die Pflichten

libb. VIII; Londin. Scan. 1672. 4. Die beſte Ausgabe iſt: cum notis *Hertii*, *Barbeyracii* et *Godofr. Mascovii* Francof. et Lipſ. 1744 u. 1759. 2 Tomi. 4. Franzöſiſch von Barbeyrac zu Amſterdam; II. B. 4. — Ebendeß. de officio hominis et civis libb. II. Londin. Scan. 1673. 8. — cura *G. S. Treuer*; Lipſ. 1717. u. öfter. Die neueſte Ausgabe cum notis *Titii*, *Ottonis*, *Barbeyraci*, *Carmichaelis* et *Treueri*; Lugd. Bat. 1769. II Tomi. 8.

ten gegen Gott lehrt, komt nach ihm hier nur insofern in Betrachtung, als sie die menschliche Gesellschaft noch fester verbindet, und den Menschen auch dadurch, daß sie ihm Pflichten gegen sich selbst und Andere vorschreibt, für den Zweck der Gesellschaft fähiger macht. In der weiteren Ausführung seines Naturrechts fieng Pufendorf damit an, daß er gewisse Grundbegriffe von moralischen Dingen (entia moralia, wie er sie nannte), deren Unbestimtheit leicht Verwirrungen erzeugt, im Voraus erklärte. Die entia moralia sind ihm überhaupt gewisse modi, welche die physischen Gegenstände oder Handlungen von den vernünftigen Wesen erhalten, um die Freyheit des Menschen gehörig zu leiten, und in das praktische Leben Gerechtigkeit, Ordnung und Anständigkeit zu bringen. Pufendorf glaubte, daß sich jene moralischen Grundbegriffe nach unbezweifelbaren Principien mit apodiktischer Gewißheit bestimmen ließen, und deßwegen auch die mathematische Methode allerdings hier anwendbar sey. Er entwickelte also die Principien und Merkmale der moralischen Handlungen, wiefern sie durch die Imputation mit dem Menschen moralisch zusammenhangen; in was für einer Beziehung der Verstand zur Moralität stehe; was das Gewissen; was Unwissenheit und ein theoretischer oder praktischer Irrthum sey; was die Freyheit des Willens und die menschlichen Neigungen für Richtungen haben; was zu einer moralischen Handlung und zur Imputabilität derselben gehöre? u. w. Dann bestimt er das allgemeine Gesetz für moralische Handlungen; und erörtert zugleich, was Maxime, Gesetz, Recht, Verbindlichkeit; was eine nothwendige, erlaubte, gute, böse, gerechte, ungerechte Handlung, was Verdienst und Schuld sey? Im zweyten Buche komt Pufendorf

auf

auf das Verhältniß der menschlichen Natur zur Gesetzlichkeit; er zeigt, daß die Gesetzlosigkeit, oder der vom Hobbes angenommene Naturstand, jener gänzlich widerspreche. Das Naturrecht braucht aber nicht nothwendig vor dem Gesetze zu existiren; auch beruht es nicht auf der Uebereinkunft der Völker; oder auf der Nützlichkeit; oder auf dem Ausspruche des Gewissens; sondern lediglich auf dem natürlichen Bedürfnisse der Menschen, das Rechte und Verbindlichkeiten herbeyführt und begründet. Im dritten Buche trägt P. die rechtlichen Grundsätze in Beziehung auf Andere vor: z. B. Niemanden zu beleidigen; angethanen Schaden zu vergüten; allen Menschen gleiche Rechte mit sich selbst zu gestatten; Verträge zu erfüllen u. w. Das vierte Buch enthält die rechtlichen Grundsätze in Ansehung des äußern Ausdrucks unserer Gesinnungen, der Wahrheit, der Lüge, des Betrugs, der Zweydeutigkeit der Zeichen, bey welcher Gelegenheit auch vom Eide die Rede ist. Dann folgt die Lehre vom Eigenthumsrechte, vom Ursprunge des Eigenthums, von der Erwerbung durch Occupation und Accession, vom Rechte auf Güter Anderer, von der Uebertragung des Eigenthumsrechts, von Testamenten, von der Succession ab intestato, der Usucapion u. w. Das fünfte Buch handelt vom Preise der Dinge, von den Verträgen, welche jenen voraussetzen, und von den verschiedenen einzelnen Arten dieser Verträge. Im sechsten Buche folgt eine Untersuchung des Ursprungs der Herrschaft unter den Menschen aus der Beschaffenheit des Naturstandes; dann der Rechte der Ehe, der elterlichen Gesellschaft, der Gesellschaft zwischen Herrn und Knecht. Dieses führt Pufendorfen im siebenten Buche zur Entwickelung des Staatsrechts. Das achte Buch endlich bezieht sich auf die vornehmsten

ſten Gegenſtände des Staatsrechts, auf die erfoderliche Beſchaffenheit der bürgerlichen Geſetze; auf die Rechte der höchſten Gewalt über das Leben und die Güter der Bürger, auf die Rechte des Krieges und Friedens, und beyläufig auch auf einige Puncte des Völkerrechts *).

Sechster Abſchnitt.

Von Tſchirnhauſen. Chriſtian Thomaſius.

Leibnitz war es nicht allein in Deutſchland, durch deſſen Bemühungen und Verdienſte eine Verbeſſerung der Philoſophie bewirkt wurde; es waren mehrere unter ſeinen Landsleuten, die hierin mit ihm wetteiferten, obgleich ſein Ruhm den ihrigen verdunkelte. Zu den achtungswertheſten Beförderern der Philoſophie in dieſer Periode gehört auch Ehrenfried Walther von Tſchirnhauſen. Er wurde gebohren im J. 1651 zu Kieslingswalde in der Oberlauſitz, that anfangs Kriegsdienſte in den Niederlanden, machte große Reiſen, lebte zuletzt als Privatmann, und widmete ſeine Muſſe den Wiſſenſchaften, vornehmlich der Philoſophie, Mathematik und Phyſik. Die Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris ernannte ihn zu ihrem Mitgliede. Er ſtarb im J. 1708 **).

Die

*) Eine ſcharfſinnige Beurtheilung des Pufendorfiſchen Syſtems, wie auch der Verdienſte des Hobbes und Grotius, um das Naturrecht ſ. in Hufeland's Verſuche über den Grundſatz des Naturrechts. (Leipzig 1785.) S. 98ff.

**) Die Lebensbeſchreibung Tſchirnhauſen's iſt gleich

Die damals noch in Deutschland auf den Schulen und Universitäten herschende Philosophie war die Aristotelische, nur verbrämt mit manchen Zusätzen und Modificationen, die theils aus andern philosophischen Systemen der Alten, theils aus den neuern entlehnt wurden. Leibnizens Ideen bedurften erst eines Sammlers, der sie in ein System ordnete, um wirksam zu werden; und der frühere Einfluß der Cartesianischen Philosophie war durch die Beschaffenheit dieser selbst nicht allgemein und kräftig genug gewesen, als daß er die aristotelisch eklektische Methode zu philosophiren hätte verdrängen können. Tschirnhausen unterscheidet die deutschen Philosophen seiner Zeit in Wortphilosophen und historische Philosophen, wovon die erstern sich mit der Kentniß der gangbaren Eintheilung und Terminologie der Philosophie, und allenfalls der verschiedenen philosophischen Secten im Allgemeinen begnügten; die andern sich fleißiger mit der Geschichte der Philosophie beschäfftigt hatten, dergleichen z. B. Jacob Thomasius war, ohne sich übrigens zu dem wahren Geiste des Philosophirens erhoben zu haben. Die Philosophie als Wissenschaft selbst war damals ein Aggregat von Sätzen, dem es durchaus an festen Principien, und an wahrer Brauchbarkeit für das gelehrte sowohl als das bürgerliche Leben fehlte. Tschirnhausen, der zugleich großer Mathematiker und Physiker war, und die

Wer-

gleich nach dem Tode desselben heraus; Görlitz 1709. S. auch Fontenelle in der Histoire du renouvellement de l'Academie des sciences. T. II. Baumeister hat zwischen ihm und Köhlern eine Parallele gezogen: De egregiis Köhleri meritis; Gorlit. 1737. Vgl. Bruckeri Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 598. Fülleborn's Beyträge zur Gesch. der Philos. St. V. S. 32.

Werke der berühmten Neuern, des Galilei, Hobbes, Des Cartes, Malebranche, Newton, u. a. studirt hatte, mußte diese Schulrhapsodie, die in Deutschland für Philosophie galt, sehr unbefriedigend finden. Von dem Hauptcharakter, welchen er der Philosophie beylegte, daß sie eine Kunst zu erfinden seyn sollte, enthielt jene wenig oder gar nichts, und in dieser Hinsicht besonders hielt er sie einer Umschaffung für bedürftig, und trug selbst in seinem berühmten Werke: Medicina Mentis, dazu bey, diese zu veranlassen *).

Alle philosophische Untersuchung soll sich nach Tschirnhausen auf Selbstbeobachtung und Erfahrung gründen. Sie bezieht sich auf folgende drey Fragen: erstlich: Welche Kenntnisse sind für jeden Menschen die nothwendigsten, und welche Beschäfftigung ist also die vorzüglichste. Hierauf ist die Antwort: Die Untersuchung der Wahrheit. Aber zweytens: Wie wird die Wahrheit gefunden? Diese Frage läßt sich in drey andere auflösen: a) Wie ist das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden? b) Wie ist die Erkenntniß der Wahrheit zu erweitern? c) Wie sind die Hindernisse dabey zu überwinden? Drittens: Welche sind die Gegenstände der Untersuchung?

Vor

*) Das Werk Tschirnhausens: Medicina mentis sive Artis inveniendi praecepta generalia erschien zuerst zu Amsterdam 1687 mit einer Zueignungsschrift an Ludwig XIV. Den eigentlichen Titel ist: Tentamen genuinae Logicae, ubi disseritur de methodo detegendi veritates incognitas. In der zweyten Leipziger Ausgabe (1695) fügte Tschirnhausen die Medicina corporis hinzu. Diese letztere mit einem zweyten Theile, noch vermehrt gab er auch deutsch heraus unter dem Titel: Zwölf nützliche Lebensregeln u. s. w.

Vor Allem müssen die ersten Grundsätze ausgemacht werden, auf denen als entschiedenen und unbestreitbaren Principien die Untersuchung beruht. Diese müssen von der Beschaffenheit seyn, daß jeder sie in seinem eigenen Bewußtseyn stets als nothwendig gültig anerkennt. Als höchstes Princip setzte Tschirnhausen das Factum des Bewußtseyns selbst fest: Ich bin mir mannichfaltiger Dinge bewußt. Hieraus entwickelte er folgende allgemeine Erfahrungssätze: a) Einige Dinge machen einen guten, andere einen übeln Eindruck auf uns; b) Einiges können wir begreifen, Anderes nicht; c) Einiges nehmen wir durch die äußern Sinne, anderes durch innere Empfindungen und Vorstellungen wahr. Der erste dieser drey Grundsätze ist das Princip der Moral; der zweyte das Princip der Erkenntniß der Wahrheit; und der dritte das Princip aller Erfahrung. Tschirnhausen unterschied also eine theoretische und praktische Philosophie. Die erstere enthielt theils Grundsätze und Regeln der Wahrheit, theils eine Methodologie die Anwendung derselben betreffend. Daher nennt er sie überhaupt eine Erfindungskunst, und die Regeln derselben eine Medicina mentis. Er vergleicht diese mit einem Baume, der aus Wurzeln, Stamme und Zweigen mit Früchten besteht. Die Wurzeln sind die allgemeinen Regeln; der Stamm ist ein Inbegriff speciellerer Regeln in Hinsicht auf sinnliche, mathematische und physische Gegenstände; die Zweige nebst den Früchten sind die ganz speciellen Regeln für einzelne empirische Wissenschaften und ihre Anwendung. Der Stoff der Wurzeln, des Stammes und der Zweige sind Mark, Kern und Rinde; so sind auch der Stoff aller Theile der Philosophie sinnliche, mathematische und physische Objecte.

Tschirnhausen's Plan zur Reformation der Philosophie war nicht bloß auf die Darlegung der allgemeinen Grundsätze und Methodologie der Erfindungskunst, oder die Medicina mentis, eingeschränket; sondern er wollte auch noch die specielleren und ganz speciellen Regeln der wissenschaftlichen Erkenntniß entwickeln. Alle Gegenstände der Forschung müssen entweder durch bloße Vernunft, oder durch Erfahrung, oder durch beyde zugleich untersucht werden. Nun wollte Tschirnhausen in einem besondern Werke zeigen, wie das Unbekante in der Mathematik erfunden werden könne; in einem andern, wie Erfahrung zu gewinnen, und zur Entdeckung neuer und nützlicher Wahrheiten zu benutzen sey; in einem dritten, wie die Physik mit Gewißheit erweitert werden könne. Dann sollte noch eine Erörterung der ganz speciellen Regeln der einzelnen Wissenschaften, und ihre Anwendung auf das wirkliche gemeine menschliche Leben folgen. Diese Werke hat er aber nicht ausgeführt.

Die Medicina mentis des Tschirnhausen selbst beginnt mit einer Geschichte des Ganges seines Geistes zur eigenen philosophischen Aufklärung, die an sich selbst sehr interessant und lehrreich ist. Er empfiehlt als das beste Mittel, zur unbefangenen Forschung und eben dadurch zur Wahrheit zu gelangen, die fleißigste Selbstbeobachtung; so wie die Vermeidung der Leidenschaften als das beste Mittel zur wahren Glückseligkeit. Nichts ist der Erforschung der Wahrheit hinderlicher, als die gänzliche Abhängigkeit von Andern, und auf der anderen Seite die Einbildung, daß etwas, welches uns so scheint, wahr oder unwahr, angenehm oder unangenehm, auch Andern eben so scheinen müsse. Ein zweytes Hauptmittel gegen

gegen den Irrthum, die Behutsamkeit, das Erkannte nicht mit dem noch nicht Erkannten zu verwechseln, und dem Letztern nicht beizulegen, was nur von dem Ersteren gilt. So kann uns unter den erkannten Gegenständen einer oder der andere als sehr leicht und angenehm vorkommen; wir würden aber sehr irren, wenn wir ihn deßhalb für den leichtesten und angenehmsten von allen hielten; denn wir haben noch nicht alle Dinge kennen gelernt, und verwechseln also in diesem Falle die unbekannten mit den bekannten. Daher rechnen Viele so wenig auf die Entdeckungen Anderer, weil sie glauben, schon selbst das Beste entdeckt zu haben, und versperren sich den Weg zu einer besseren Einsicht, den ihnen etwa Andere vorzeichnen, weil sie selbst schon auf dem richtigsten zu seyn wähnen.

Durch unbefangene Selbstbeobachtung läßt sich auch am besten erfahren, welch' eine praktische Beurtheilung der Dinge, und welche Lebensart am sichersten zum Ziele der Glückseligkeit führe. Untersucht man die Natur der Vergnügungen, deren der Mensch fähig ist, so zeigt sich sehr bald ihr verschiedner Werth. Die sinnlichen, so reizend sie anfangs sind, haben den geringsten Werth; denn sie sind um desto angenehmer, je seltener wir sie genießen, und je mehr wir ihnen widerstehen. Ein noch größeres Vergnügen gewähret das Bewußtseyn der vernünftigen Freyheit und der Besiegung der Leidenschaften, und dieses wird bewirkt und befördert durch das Studium der Wahrheit und die Ausbildung des Verstandes, die zugleich mit dem höchsten und reinsten Vergnügen verbunden ist. Alle übrige Vergnügungen können täuschen, die Freuden der Wahrheit niemals. Der Weise hat vor dem Unwissenden einen viel freyern Geist und unver-

weßlich viel Kraft voraus, sowohl wegen seiner größeren Einsicht, als weil er sich von unzähligen Hindernissen und Vorurtheilen losgemacht hat. Er hat zugleich weniger Leiden, indem er sich über eine Menge Wünsche, Sorgen und Bekümmernisse erhoben hat, die den Unwissenden beunruhigen. Er ist endlich zahlloser Freuden fähig, die Andern gänzlich unbekannt und ungenießbar bleiben.

Nach dieser Geschichte seiner Reflexionen über das, was für den Menschen das höchste Interesse hat, und wessen er zu seiner wahren Glückseligkeit am nothwendigsten bedarf, geht Tschirnhausen zur Bestimmung der allgemeinen Principien und Regeln der Wahrheit über. Das höchste Princip aller Gewißheit der Erkenntniß ist der Satz: Einiges ist begreiflich, Einiges unbegreiflich; denn in diesem Principe sind alle andere wahre Grundsätze gegeben. Das Vermögen, etwas zu begreifen, und das Gegentheil nicht zu begreifen, ist der Verstand, der allen Menschen gemeinschaftlich ist. Außer dem Verstande giebt es noch ein anderes Erkenntnißvermögen, die Einbildungskraft. Unter dieser begreift Tschirnhausen das Vermögen der Wahrnehmung überhaupt sowohl durch die äußern Sinne, wo die Objecte gegeben werden, als durch den innern Sinn, wo keine äußere Objecte gegeben sind. Der Verstand hängt nicht von uns ab, indem wir durch ihn begreifen; die Einbildungskraft läßt uns bloß wahrnehmen; der Verstand ist thätig; die Einbildungskraft leidend. Das Kennzeichen, daß man wirklich etwas begriffen habe, ist, wenn man es Andern, da alle Menschen gleichen Verstand haben, wieder begreiflich machen kann, wie dieses die mathematischen

Demon-

Demonstrationen beweisen. Hingegen nicht Alles, was man sich einbildet, hat man begriffen, und kann es Andern nicht immer mittheilen; denn die Einbildungskraft ist nicht bey allen Menschen gleich, wie sich z. B. keinem Blinden eine Vorstellung von Farben beybringen läßt.

Tschirnhausen widerlegt mehrere Einwürfe, die sich gegen sein Princip der Gewißheit der Erkentniß machen lassen, ohne es doch in der That hinlänglich zu begründen. Alle erste Begriffe können Definitionen heißen; alle daraus hergeleitete Eigenschaften Axiome; und die aus diesen wiederum abgeleiteten Wahrheiten Theoreme. T. ertheilt zunächst Regeln über die Erfodernisse der Definitionen, und wie sie zu finden seyen. Jede Definition eines Gegenstandes muß zugleich die Entstehungsart des Gegenstandes in sich schließen, weil dies das Erste ist, also eine genetische seyn. Soll z. B. die Definition des Lachens gut seyn, muß sie sogleich Lachen erregen. Bey dieser Regel übertrug Tschirnhausen fälschlich den eigenthümlichen Charakter der mathematischen Definitionen auch auf alle übrigen, denen er doch nicht immer zukommen kann, und auch nicht immer zuzukommen braucht. Das Definiren einzelner Gegenstände muß so lange fortgesetzt werden, bis wir zu Begriffen von Gattungen gelangt sind, die sich denn wieder in ihre Arten und Individuen zerlegen lassen. So erkennen wir überhaupt dreyerley Gattungen von Gegenständen, die zugleich auf dreyerley Wirkungen des Erkentnißvermögens schließen lassen, die Einbildungskraft, die reine Vernunft, und den Verstand. Die erste Gattung befaßt die sinnlichen Gegenstände unter sich, die sich in Empfin-

dungen äußerer Dinge, die uns gegenwärtig sind, in Einbildungen abwesender Dinge, und in Affigurungen, wo wir uns die Gegenstände nicht vergegenwärtigen und vorstellen können, wie Schmerz, Freude, Hunger, Durst, unterscheiden lassen. Die zweyte Gattung enthält die rationalen oder mathematischen Gegenstände. Diese sind entweder gleich oder ungleich, und im letztern Falle größer oder kleiner. Das vollkommenste Symbol ist die gerade Linie. Die Kentniß aller möglichen krummen Linien ist in der Mathematik der Weg, alle Unbekannten zu entdecken. Die dritte Gattung endlich begreift die physischen Gegenstände oder Körper, in Ansehung deren es nur darauf ankommt, ob sie ruhen oder sich bewegen.

Nach dieser Unterscheidung der Gattung der Gegenstände muß man zur Definition derselben auf ihr Gemeinschaftliches und ihre Folge achten. Da die Axiome aus Definitionen abgeleitete Wahrheiten sind, so müssen sie nach den Definitionen geprüft werden, und ihre Gültigkeit hängt von der Gültigkeit dieser ab. Sind sie nicht aus einer Definition abgeleitet, oder zu der Untersuchung nothwendig, so darf sie auch nicht angenommen. Erklärt man die Axiome für durch sich selbst verständliche Wahrheiten, so erfährt man durch diese Erklärung nicht, wie Axiome gefunden werden können. Die Verbindung mehrer Definitionen giebt neue Wahrheiten oder Theoreme, die entweder allgemein oder speciell sind.

Aller Irrthum entspringt aus der Einbildungskraft. Wir stellen uns bey den Eindrücken der äußern Dinge diese als verschieden vor, ob sie gleich es nicht sind, und als einerley, ob sie gleich ver-

beschrieben sind. Dies ist die gemeinschaftliche Quelle des Irrthums bey allen Arten der Erkenntniß, der sinnlichen, mathematischen und physischen. Mittel dagegen sind: ein strengerer Gebrauch des Verstandes, wiederholte Untersuchung des Objectes, Zurückführung auf das erste Princip der Gewißheit, Bezeichnung verschiedner Begriffe durch verschiedene Merkmale, Erfahrungen und Experimente. Ein anderes Hinderniß der Erkenntniß ist Verachtung des Bekannten und der daraus herzuleitenden Wahrheiten. Mittel dagegen sind: Aufsuchung des Allgemeinen in unseren Kenntnissen; häufige Versuche, neue Wahrheiten daraus abzuleiten; eine gründliche und wissenschaftliche Kenntniß der gemeinsten Erscheinungen. Ein drittes Hinderniß ist, daß wir von jeder Untersuchung und Kenntniß gleich den unmittelbaren Nutzen wissen wollen, und wenn sich dieser nicht gleich bewähret oder entfernt zu seyn scheint, jene versäumen und verachten. Dagegen empfiehlt Tschirnhausen, daß wir die Wahrheit um ihrer selbst willen suchen, weil jede Wahrheit durch sich selbst nützlich ist; daß wir aus minder nützlich scheinenden Wahrheiten solche entwickeln, die wirklich nützlich sind; daß wir, auch wenn uns die Wahrheit anfangs unnütz scheint, doch nicht gleich gültig dagegen werden, weil uns ihr vielleicht sehr großer Nutzen verborgen seyn kann. Ein Unwissender wird gar nicht ahnden, welch einen Nutzen die Entdeckung der Magnetnadel gewährt hat, und oft sind aus Beobachtungen, die höchst unbedeutend und geringfügig schienen, die gemeinnützigsten Entdeckungen entstanden. Ein viertes Hinderniß der Erkenntniß ist die Autorsucht, bey welcher wir zu den Quellen nicht aufgelegt sind. Tschirnhausen meynt, daß es ganz in unserer Gewalt stehe, immer in guter Laune zu seyn,

und wenigstens die üble Laune zu beherrschen. Ein sehr zweckmäßiges Mittel hierbey ist eine gute Methode, bey der sich in der Erkenntniß fortschreiten läßt, auch wenn man nicht aufgelegt ist. Dann muß man auch auf die Erfahrung achten, unter was für Umständen man am besten zu den Studien gestimmt war, und solche Zeitpuncte, wenn diese Umstände eintreten, benutzen. Tschirnhausen führt hierüber seine eigenen Erfahrungen von sich selbst an, die wahrscheinlich auch die meisten andern Gelehrten und Denker gemacht haben werden. Ein fünftes Hinderniß der Erkenntniß ist die Erschlaffung des Geistes nach zu großer Anstrengung. Daher ist zu rathen, daß man eine mühsame, verwickelte, weit aussehende Untersuchung theile, und sie Stückweise behandle. Wenn man das Ganze auf einmal umfassen will, wird man leicht ermüdet und abgeschreckt; bey der Behandlung einzelner Theile hat man die Aussicht einer nahen Beendigung vor sich, und so schreitet man doch immer fort, und beendigt oft das Ganze glücklich. Die Methode, Alles auf einfache Grundsätze zu reduciren, ist auch hier sehr beförderlich. Dazu giebt Tschirnhausen außerdem manche treffliche Rathschläge über die Fixirung der Einbildungskraft durch Niederschreiben des Gedachten; über die frühere Bildung des Geistes in jugendlichen Jahren, die gar sehr befolgt zu werden verdienen. Endlich ist ein Hinderniß der Erkenntniß Mangel an Zeit, Gelegenheit, und äußerer Unterstützung. Hier beruht das Meiste auf der Neigung, die Jemand zu den Studien mitbringt. Findet diese statt, so wird er auch die größten Schwierigkeiten zu überwinden im Stande seyn, und es wird ihm auch nicht an Hülfe und Gönnern fehlen. Umgekehrt können sich Jemanden alle Hülfsmittel und Aufmunterungen

gen

gen zu den Studien darbieten; wenn seine Neigung diese nicht begünstigt, wird er dennoch wenig ausrichten. Unter allen Studien ist das wichtigste das Studium der Physik.

Betrachtet man das bisher charakterisirte Werk des Tschirnhausen als eigentliche Medicina mentis, so enthält es im Einzelnen viele heilsame Regeln und lehrreiche Winke; aber auch solche, die auf irrigen Grundbegriffen und Voraussetzungen beruhen, und die philosophirende Vernunft von dem richtigen Wege ableiten. Tschirnhausen hatte den Zweck, die mathematische Methode in das Studium der Philosophie einzuführen, und dadurch der Wissenschaft mehr Gründlichkeit zu geben, weil er den Werth dieser Methode bey der Mathematik selbst erkannt hatte. Er hatte hier insofern Recht, als eine gründliche Methode auch der Philosophie, wie jeder anderen Wissenschaft, nöthig ist; nur übersah er, daß die mathematische Methode im engern Sinne, die vermöge des Objects der Mathematik von Axiomen zu Definitionen und Theoremen übergehen, und deßwegen auch demonstriren kann, auf die Philosophie, bey der ganz heterogenen Beschaffenheit des Objects dieser, gar keine Anwendung leide. Inzwischen wurde doch Wolf, der dem Werke des Tschirnhausen einen Theil seiner philosophischen Bildung in frühern Jahren verdankte, durch ihn veranlaßt, das System der Philosophie nach mathematischer Methode aufzustellen; wiewohl er bey der Ausführung des Systems durch die Natur der Sache genöthigt wurde, in vielen Stücken von Tschirnhausen abzuweichen; denn der lehrte verfehlte den Unterschied zwischen Philosophie und Mathematik gänzlich.

[illegible] der zunächstigen [illegible], welche [illegible] der Philosophie überhaupt hatte, [illegible] daran, daß [illegible] das Wesen des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht tief genug eingedrungen war. [illegible] hob er auch in der Philosophie mit Definitionen und Axiomen an, die sich doch nicht [illegible] ließen. [illegible] Alles auf das Princip: Einiges können wir begreifen, Anderes nicht; und das Begreifen erklärt er durch Zwey Begriffe verbinden. Gerade darin bestand die Hauptschwierigkeit: Ob der Mensch überall etwas begreifen oder erkennen könne? Die Skeptiker leugnen dieses. Das Kriterium des Begreifens, welches [illegible] nennen, wenn man eine Erkenntniß Andern wieder mittheilen könne, wird von den Skeptikern nicht zugestanden, die ebenfalls leugnen, daß sich eine Erkenntniß Andern mittheilen lasse. Auch der Unterschied zwischen Sinnenerkenntniß und Verstandeserkenntniß wurde vom Tschirnhausen nicht eingesehen. Er hielt Verstand und Einbildungskraft für die beyden einzigen menschlichen Erkenntnißvermögen, schrieb jenem die Erkenntniß [illegible], diesem die Erkenntniß sinnlicher Wesen zu, und [illegible] zu jenen beyden Erkenntnißvermögen noch die Vernunft, welche die mathematischen Erkenntnisse erzeuge. Die sinnlichen Vorstellungen sind ihm bloß Bilder; die Erkenntniß des Verstandes allein Realitäten; und der Irrthum ist eine Verwechselung des Bildes mit der Realität. Man sieht, der Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit schwebte ihm [illegible] nur daß er nicht im Stande war, ihn gehörig aufzuheben, und in seiner wahren Beschaffenheit zu fassen. Bey der Eintheilung der Gegenstände der Erkenntniß in physische, [illegible], und mathematische, blieben die Fragen übrig, wohin die ab-

[illegible] Begriffe gehören? was für ein Unterschied zwischen der eigentlich philosophischen und jenen drey übrigen Arten der Erkentniß sey? was die Wahrheit sey? Wurde zur Antwort auf die letzte dieser Fragen die Wahrheit durch das Begreifliche erklärt, so war dieses eine offenbare Cirkelerklärung.

Ein anderer Grundirrthum Tschirnhausens, der ihm den Gesichtspunct, aus welchem die Philosophie zu betrachten war, gänzlich verrücken mußte, war, daß er das Wesen der Philosophie in eine Erfindungskunst setzte. Hiernach war ihm für die Philosophie als Wissenschaft gar nichts Anderes übrig, als ein Inbegriff von Regeln der Beobachtung, und wie man aus den Beobachtungen neue Wahrheiten entdecken könne. Eben deßwegen schätzte er unter allen Wissenschaften die Physik am höchsten, weil sich bey dieser die Anwendung jener Regeln am meisten und auffallendsten zeigte; wozu noch kam, daß er selbst Erfinder mehrer nützlicher physikalischer Ideen und Instrumente war. Eine natürliche Folge dieser seiner Denkart, und seiner unbegrenzten Achtung für die Erfahrungskentniß, war ferner der lebhafteste Widerwille gegen alle Erkentniß aus bloßen Begriffen a priori, die er für leere scholastische Spitzfindigkeit ansah. Er verwarf die ganze scholastische Syllogistik und Ontologie als überflüssig, und wurde so verleitet, sich um den Ursprung der Erkentniß a priori überhaupt gar nicht zu bekümmern, und dem gesamten Systeme der Philosophie ein erträumtes Fundament unterzulegen. Hätte er das Begreifen und Nichtbegreifen aus der Natur des Vorstellungsvermögens aufzuklären gesucht, so würde ihn bald die Frage nach der Objectivität der Erkentniß beunruhigt haben. Allein er untersuchte

gleich

gleich das Bewußtseyn empirisch, und fand den Grund der Begreiflichkeit in gegebenen Gegenständen, die unmittelbar begriffen würden, ohne weiter an die Schwierigkeit zu denken, wie Gegenstände gegeben und begriffen werden möchten.

Ein anderer Zeitgenosse Leibnizens und ebenfalls einer der thätigsten und glücklichsten Beförderer der allgemeineren philosophischen Aufklärung in Deutschland war Christian Thomasius. Er wurde gebohren zu Leipzig im J. 1655. Sein Vater war Jacob Thomasius, Professor der Philosophie, den ich schon als den Lehrer Leibnizens genannt habe. Er studirte anfangs unter Leitung seines Vaters, und gewann früh durch die Vorlesungen desselben über das Werk des Grotius de jure belli et pacis, und durch das Werk des Samuel Pufendorf de jure naturae et gentium, welches während seiner jugendlichen Epoche erschien, eine Vorliebe für das Naturrecht, die ihn bestimmte, das Fach der Jurisprudenz zu seinem Hauptstudium zu wählen. Zugleich erwarb er sich eine außerordentliche Fertigkeit im Disputiren. Eben so früh aber, als er sich für das Naturrecht und die neuern Bearbeiter desselben interessirte, ward er unzufrieden mit der damals herrschenden akademischen Lehrmethode des römischen Rechts, die von der aristotelisch-scholastischen Methode der Philosophen entlehnt war, und er äußerte diese Unzufriedenheit laut und mit sarkastischer Laune. Als er nach einem kurzen Aufenthalte zu Frankfurt an der Oder eine Zeitlang Sachwaltergeschäfte in Leipzig betrieb, stützte er sich mehr auf eine gesunde Beurtheilung der Streitsache nach rechtlichen und moralischen Vernunftbegriffen, als auf die gewöhnliche juristische Methode, und

sein

sein Verfahren gelang ihm. Thomasius faßte daher gleich beym Antritte seiner akademischen Laufbahn als Docent den Plan, die bisherige Lehrmethode umzuschaffen. So lange sein Vater lebte, schien dieser den Ungestüm des jungen Mannes zurückgehalten zu haben; aber nach dem Tode desselben (1684) überließ sich Christian Thomasius ganz seinem Genius. Schon eine Neuerung, die er wagte, war für seinen Beyfall bey den Studierenden entscheidend. Er trug nicht nur das Naturrecht nach dem Pufendorfischen Systeme, und die Philosophie überhaupt auf eine von der gangbaren scholastischen Form ganz abweichende Art vor; sondern er hielt auch seine Vorlesungen zuerst in deutscher Sprache, statt daß der bisherige Lehrvortrag auf den Akademien immer lateinisch gewesen war. Schwerlich hat Thomasius selbst geahndet, welche wohlthätige Folgen dieser Schritt für die deutsche Literatur nach sich ziehen würde, so sehr es damals allen an die alte Sitte gewöhnten Gelehrten verderblich vorkommen mußte. Seinen Vortrag empfahlen außerdem bey den Studierenden der gesunde Verstand, der in demselben herschte, zumal in Vergleichung mit dem wissenschaftlichen Lehrvortrage der übrigen ältern Docenten, und noch mehr die beissende oft in der That witzige und komische Art, womit er die aristotelisch-scholastische Methode und ihre Anhänger durchzog und lächerlich machte. Sein akademischer Beyfall stieg dadurch zu einer außerordentlichen Höhe, und in eben dem Grade wurde auch der Neid gegen ihn rege.

Im J. 1688 fieng Thomasius an, ein Journal zu schreiben, das die Ursache eines öffentlichen Streits zwischen ihm und seinen Gegnern in Leipzig wur-

wurde, da es mit persönlichen Invectiven gegen diese angefüllt war. Es hatte den Titel: Freymüthige, lustige und ernsthafte, jedoch Vernunft- und gesetzmäßige Gedanken, oder Monatsgespräche über allerhand, vornehmlich aber neue Bücher. Da Thomasius die allgemeine Erbitterung bemerkte, welche die ersten Stücke dieses Journals gegen ihn hervorbrachten; so erklärte er, daß der Inhalt der ersten Stücke nur darauf berechnet gewesen sey, die Leser anzulocken; daß aber in den folgenden der Ton ganz ernsthaft und wissenschaftlich seyn solle. Dies befriedigte jedoch seine Gegner nicht, und Thomasius ward von diesen in Dresden verklagt. Er fand aber einen Gönner und Beschützer an dem Oberhofmarschall von Haugwitz in Dresden, den die Monatsgespräche amüsirten, und durch diesen wurde er vorerst gegen die Verfolgung seiner Feinde gesichert. Thomasius hierdurch aufgemuntert, trieb nun seine muthwillige Satire noch weiter. Er beschrieb das Leben des Aristoteles, und concentrirte alle die verleumderischen Anekdoten aus dem Alterthume von dieses Weltweisen, deren Andenken einer der heftigsten Widersacher des Stagiriten, Franciscus Patricius, in seinen Discussionibus Peripateticis erneuert hatte. Er übersetzte auch ein Stück aus der Metaphysik des Aristoteles nach einer lateinischen Uebersetzung ganz wörtlich, so daß der Text meistens in Unsinn verwandelt wurde, um den philosophischen Abgott des Zeitalters in armseliger Blöße darzustellen. Alles dieses, und insbesondre seine fortgesetzten persönlichen Invectiven, erregten neue Anklagen bey den höheren Behörden gegen Thomasius; auch die Geistlichkeit in Leipzig stand gegen ihn auf; und ob er gleich von seinen Gönnern in Dresden auf mancherley Art begün-

stigt

stigt wurde, so sah er sich doch zuletzt genöthigt, Leipzig im J. 1690 zu verlassen.

Durch seine Gönner am Brandenburgischen Hofe bekam er nicht nur die Erlaubniß, sich nach Halle begeben, und dort Vorlesungen halten zu dürfen, sondern er wurde auch förmlich als besoldeter Lehrer angestellt. Der Beyfall, welchen er sich bey der akademischen Jugend zu Leipzig erworben hatte, folgte ihm sogleich nach Halle nach, und dies gab Veranlassung, daß die dortige nachher so berühmt gewordene Friedrichsuniversität im J. 1694 gestiftet, und Thomasius bey derselben zum öffentlichen Lehrer der Rechtswissenschaft ernannt wurde. Auch während dieses seines Lehramtes in Halle hatte er viele und bittere Streitigkeiten sowohl mit seinen alten Widersachern in Leipzig und Wittenberg, als mit andern, die er aber sämtlich mit Muthe und Glücke und zum nicht geringen Vortheile der literarischen und philosophischen Cultur in Deutschland bestand. Er starb als Königl. Preußischer Geheimer Rath und Director der Universität im J. 1728 *).

Das vornehmste Ziel, wonach Thomasius mit unermüdetem Eifer strebte, war, eine richtigere Beurtheilung der Gelehrsamkeit überhaupt bey dem Publicum zu veranlassen, und mittelst dieser eine bessere

*) *Bruckers* Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 447. Hier ist auch die Geschichte der ersten Streitigkeiten des Thomasius in Leipzig sehr umständlich erzählt. Die beste Biographie des Thomasius ist von Schröckh in den Allgem. Biograph. Th. V. S. 266 ff. Vgl. Fülleborn über Christian Thomasius Philosophie. Mit Auszügen aus seinen philosophischen Schriften, in den Beyträgen zur Gesch. d. Philos. St. IV.

sere und in Beziehung auf das gemeine Leben und die wahre Bestimmung des Menschen zweckmäßigere Methode der Studien einzuführen. Die Gelehrsamkeit hat nach seiner Meynung gar keinen Werth, als sofern sie gemeinnützig ist, und ihre Brauchbarkeit für die menschliche Gesellschaft unmittelbar bewähren kann. Nur derjenige ist ihm ein Gelehrter, der einige Wahrheiten, wenn es gleich nur wenig seyn sollten, gewiß weiß, und von diesen für die wirkliche Welt Nutzen zu ziehen versteht; der dabey den Wahn seiner Mitmenschen einsieht, und das Talent und die erfoderliche Einsicht hat, um diesen aufzudecken, und dadurch das Gedeihen der Wahrheit zu befördern. Die Gelehrsamkeit soll den Menschen geschickt machen, Wahres vom Falschen, Gutes vom Bösen, zu unterscheiden, die wahrscheinlichen Ursachen des einen und des andern anzugeben, und auf diese Art sowohl seine eigene, als die Glückseligkeit anderer Menschen zu befördern. Sie besteht aus zwey Haupttheilen: Gottesgelahrtheit und Weltweisheit, wovon jene in der Offenbarung, diese im menschlichen Verstande ihre Quelle hat, jene auf die Beförderung des ewigen, diese auf das zeitliche Wohl gerichtet ist.

Aus dieser seiner Ansicht des Zwecks aller Wissenschaften ist der Eifer leicht zu erklären, womit Thomasius auf die damals gangbare aristotelisch scholastische Philosophie losstürmte. Er tadelte mit Recht an dieser die Menge spitzfindiger, trockner, schwerverständlicher, und im gemeinen Leben großentheils unanwendbarer und entbehrlicher Speculationen, so wie an ihren Anhängern den sklavischen Systemgeist. Aber wegen des Schlechten übersah und verwarf er auch das Gute, das selbst mit der wissenschaftlichen

lichen Philosophie in ihrem damaligen Zustande, mit wigstens mit der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt genommen verbunden ist. Es gieng ihm hier, wie allen Reformatoren, die sich gewöhnlich in ihrem raschen Ungestüme zu weit treiben lassen. Dazu kamen seine natürliche Heftigkeit, sein Hang zur Sophisterey und Anmaßung, und das außerordentliche Glück, das er mit seiner populären Manier, die Wissenschaften und besonders die Philosophie zu behandeln, machte, wodurch er zuletzt für billige und mindere eine richtige Urtheile ganz unfähig und auch ganz unempfänglich wurde. Eben weil er alle Subtilität in der Untersuchung der philosophischen Principien nicht bloß umgieng und vermied, sondern sogar verhöhnte und verlachte; so läuft auch Vieles, was in seinen Schriften über Philosophie vorkomt, auf ein sehr oberflächliches seichtes Geschwätz hinaus. Die Gründe selbst, aus denen er alle höhere und subtile Forschung sowohl in der Philosophie als in allen anderen Disciplinen verwarf, sind lauter solche, die auch ein ungebildeter Handwerksmann oder Bauer vorbringen würde; und eben deßwegen waren sie auch der rohen akademischen Jugend so einleuchtend. "Ein hungriger Wandrer", sagt Thomasius, "ißt im Gasthofe die Speise, die ihm vorgesetzt wird, und läßt unterdessen die Philosophen unterschiedner Systeme streiten: Ob der Geschmack in der Speise, oder in der Zunge, stecke?"

Mit der Verachtung aller subtileren Speculation und dem Streben nach Popularität verband T. die entschiedenste Gleichgültigkeit gegen eine genaue philosophische Sprache. Anstatt die Wortstreitigkeiten durch eine präcise Bestimmung der den Wörtern und Ausdrücken zum Grunde liegenden Begriffe zu verhüten,

suchte er ihnen dadurch auszuweichen, oder Andern dieselben zu ersparen, daß er dem gemeinsten Sprachgebrauche folgte, für dieselben Gegenstands und Begriffe bald diese bald jene Wörter brauchte, und ausdrücklich empfahl, es mit den Wörtern nicht so genau zu nehmen, und sich lediglich an den Sachen zu halten. Man übe nur gewisse Tugenden aus, und streite nicht über ihre Benennungen; man binde sich in Definitionen nicht an Wörter; wenn die Erklärung die Gegenstände erkennen und unterscheiden lehrt, so ist es hinlänglich. Hier übersah Thomasius offenbar den innigen Zusammenhang zwischen der Sprache und den Begriffen gänzlich, und arbeitete aller Gründlichkeit der wissenschaftlichen Erkenntniß, aller Genauigkeit und bestimmten Darstellung derselben schlechthin entgegen.

Auf eine Schwierigkeit inzwischen, mit welcher er gar sehr zu kämpfen hatte, muß man billig Rücksicht nehmen, und diese war die Unvollkommenheit der deutschen Sprache zu seiner Zeit, deren er sich fast zuerst für philosophische Materien bediente, so wenig sie auch noch zu einer angemessenen Bezeichnung derselben geeignet war. Daher ist sein bunter mit lateinischen und französischen Wörtern durchwebter Styl zu entschuldigen, obwohl er als deutscher Schriftsteller fast noch mehr leistete, als man von ihm unter den Umständen hätte erwarten sollen.

Sonderbar ist, daß Thomasius bey seinem Sinne für das im gemeinen Leben praktisch Anwendbare, und bey seiner freyen Denkart über Gegenstände der Philosophie, eine solche Anhänglichkeit an seinem kirchlichen Systeme hatte, die zuletzt bey ihm in Mysticismus übergieng. Er hatte eine sehr geringschätzige

Mey-

Meynung von den Kräften der menschlichen Seele, namentlich der Vernunft und dem Willen, und hielt es auch deßwegen für unnütz und vergeblich, tiefer in ihre Natur eindringen zu wollen. Es ist um so auffallender, daß er seinem religiösen Glauben einen Einfluß auf seine Philosophie gestattete, da er von dem Kirchenhistoriker foderte, daß er seine Religion vergessen solle.

Auch dadurch erhielt die Philosophie des Thomasius eine Eigenthümlichkeit, daß er sie immer mit anderen Wissenschaften parallelisirte, und in jener Analogieen mit diesen aufsuchte, oder dergleichen erfand und in jene hineintrug. Für manche seiner philosophischen Eintheilungen war es ihm ein völlig zureichender Bestätigungsgrund, wenn sich ähnliche in anderen Disciplinen fanden, oder darin machen ließen. Irgend eine chemische, anatomische, physiologische Bemerkung gab ihm Veranlassung zu einer philosophischen Hypothese, die er alsdenn festzuhalten, und mit einem unbiegsamen Eigensinne zu vertheidigen pflegte.

Ein unverkennbarer Zug in dem literarischen und philosophischem Charakter des Thomasius ist endlich seine Sucht nach Originalität, die viele seiner Paradoxieen erzeugt hat, und die insbesondre schuld war, daß er von seinen Vorgängern und auch von seinen Zeitgenossen nichts lernen wollte, und gegen ihre Verdienste unerkentlich war. Seinen eigenen Begriff von einem Philosophen will ich hier mit seinen Worten hinzufügen: "Ich verstehe unter einem rechten Weltweisen einen Mann, der einen scharfsinnigen und durchdringenden Verstand hat; der stets richtig und bündig urtheilt; der mit dem allgemeinen und höchst nöthigen Werkzeuge aller Wissenschaften, der Geschicke-

genau bekant ist; der seine Philosophie von der Selbsterkentniß anfängt, und durch die Dämpfung seiner Leidenschaften sein höchstes Gut, die innere Gemüthsruhe, sich zu verschaffen bemüht ist; der die Bosheit der Welt kennt, und durch eine tägliche und auf sichere Regeln gegründete Erfahrung allen Menschen, mit denen er umgeht, wenn sie sich auch noch so sehr verstellen, bis in's Innere sieht; der geschickt ist, eine solche Weise genußer Lebensart zu wählen, und die dazu gehörigen Güter des Lebens, welche selbst seiner Tugend mehr Gelegenheit geben, rechtmäßig zu erwerben, zu erhalten, zu vermehren, und anzuwenden; der in allen seinen Handlungen ein rechtmäßiges Decorum zeigt, ohne welches alle Philosophie eitel und bloße Pedanterey seyn würde."

So viel man an der Art tadeln kann, wie Thomasius die Philosophie betrachtete und bearbeitete, so hat er dennoch eben hierdurch großen Nutzen gestiftet, und das Ausschweifende seiner Urtheile hat dagegen dem Fortgange der Wissenschaft selbst in Deutschland gar keinen oder doch nur sehr wenig Schaden gethan. Er foderte zuerst zur größeren Freyheit im philosophischen Denken auf, und bewirkte dadurch, daß sich seine Zeitgenossen von dem Joche der Aristotelischen Scholastik losrissen. Er machte auf das Verhältniß der Philosophie zum wirklichen Leben aufmerksam, und gab dem Studium derselben dadurch eine nützlichere und zweckmäßigere Richtung und ein allgemeineres Interesse, wenn er gleich selbst vornehmlich in jener Hinsicht die wissenschaftliche Philosophie zu einseitig beurtheilte und behandelte. Er ermunterte endlich die Deutschen durch sein Beyspiel, in ihrer Muttersprache als Lehrer und als Schriftsteller zu philo-

sofe-

losophiren, worin nach ihm so bewunderungswürdige Fortschritte gemacht sind. Dieses dreyfache Verdienst wird dem Thomasius einen unsterblichen Namen sichern, auch wenn er durch das, was er für die Philosophie selbst leistete, keinen Anspruch darauf hat; wiewohl doch auch in seiner eigenen philosophischen Vorstellungsart, und hauptsächlich in seiner Methode, Manches denkwürdig ist.

Ein besonderes von anderen Disciplinen verschiedenes System von Erkenntnissen auf Einem Principe gegründet hat sich Thomasius unter der Philosophie nicht gedacht. Er hielt sie bloß für einen Inbegriff allgemeiner Raisonnements über die Dinge überhaupt nach Regeln der Vernunftlehre. Daher nannte er die Vernunftlehre und die Geschichte als die beyden nothwendigsten und unentbehrlichsten Instrumente der Philosophie, indem jene die Regeln, diese die Objecte des Philosophirens an die Hand giebt. Die Metaphysik als besondre Wissenschaft schloß er fast ganz von der Philosophie aus. Er hielt sie für unnütze Grillenfängerey, die nur diene, den gesunden Menschenverstand zu verderben und Streitigkeiten zu erregen, welche besonders auf die Religion einen sehr nachtheiligen Einfluß haben könten. Freylich bewog ihn zu diesem Urtheile der damalige Zustand der Metaphysik, da sie größtentheils auf ontologische Subtilitäten und Distinctionen hinauslief. Die Lehren von den Principien der Erkenntniß, von den Gründen der Wahrheit in Urtheilen und Schlüssen, die gewöhnlich in der Metaphysik abgehandelt zu werden pflegen, nahm er in die Logik auf. Die natürliche Theologie schien ihm in Vergleichung mit der geoffenbarten zu unbedeutend, als daß sie einer besonderen Bearbeitung

werth wäre, da er alles wissenschaftliche Bedürfniß nur darin setzte, was die Gemeinnützigkeit erfoderte. In der Pneumatologie, damals einem der wichtigsten Theile der Metaphysik, ward er durch die sogenannten Mosaischen Philosophen und Cabbalisten zum Mystiker. Er behauptete zwar, daß die Vernunft das Wesen des Geistes nicht zu erkennen vermöge; aber eben deßwegen glaubte er die Pneumatologie aus der heiligen Schrift schöpfen zu müssen, und dies führte ihn zu seinen mystischen Träumereyen, die mit seiner anderweitigen wahrhaft aufgeklärten Denkart sehr contrastiren. In seinem Versuche vom Wesen eines Geistes nahm er einen allgemeinen Weltgeist an, und legte dem Menschen zwey Geister, einen guten, und einen bösen, bey. Eben so verlor sich auch seine Psychologie, da er diese Wissenschaft für unmöglich aus Vernunftgründen ansah, in biblisch mystische Speculationen.

Am meisten drückt sich sein praktischer Sinn verbunden mit seiner Anhänglichkeit an der positiven Religion in seiner Moralphilosophie aus. Die menschliche Vernunft schien ihm zu schwach und der Wille zu verderbt, als daß jene allein den Menschen zu seinem Ziele leiten könte. Daher legte er auch der philosophischen Sittenlehre nur eine sehr geringe Wirksamkeit auf die Gemüther bey. Sie kann nur die Kentniß des Menschen von sich selbst und Andern befördern, ihm Regeln für den Umgang darbieten, und so bewirken, daß der Mensch nicht noch schlimmer werde, als er von Natur schon ist. Was aber die wahre moralische Besserung und Vollkommenheit betrifft, so kann man die Mittel zu derselben allein aus der heiligen Schrift kennen lernen, und jene

ist

ist lediglich unter dem Beystande der göttlichen Gnade durch den Glauben möglich. Die Ideen des Thomasius über das Naturrecht waren in seinen frühern Jahren andere, als in den spätern. Anfangs folgte er dem Pufendorfschen Principe der Geselligkeit; in der Folge aber legte er ein eigenes Princip zum Grunde, das jedoch im Wesentlichen wenig von jenem verschieden ist. Auch in der Geschichte der Philosophie hatte er vorzügliche Kenntnisse, die er aber doch meistens aus den Handschriften seines Vaters geschöpft hatte.

Nach den obigen Bemerkungen über die Philosophie des Thomasius im Allgemeinen, will ich itzt noch Einiges erwähnen, was seiner Bearbeitung der einzelnen philosophischen Disciplinen eigenthümlich ist. Zur Verbesserung der eigentlichen wissenschaftlichen Logik hat er nichts geleistet; er verwarf vielmehr die Syllogistik gänzlich; verbannte Alles, was ihm Subtilitäten hieß, und schränkte die Logik bloß auf allgemeine praktische Regeln ein. Indem er hierdurch freylich die Logik popularisirte, und durch Reinigung derselben von wirklich überflüssigem scholastischen Wuste ihre Brauchbarkeit beförderte, that er doch dadurch, daß er viel zu weit gieng, der höheren Vervollkommnung der Wissenschaft großen Abbruch. Er theilte die Vernunftlehre in zwey Theile, von denen der eine die allgemeinen Begriffe von der Vernunft und der Wahrheit, den Principien und Kriterien der letzteren; der andere eine Methodologie enthält. Der vornehmste Unterschied des Menschen von den Thieren zeige sich in der Rede. Das Denken ist eine innere Rede; denn indem man denkt, redet man mit sich selbst über die inneren Formen (Vorstellungen), welche durch die Bewegung der äußern Körper mittelst

der Organe dem Gehirne eingedrückt sind. Die Gedanken sind entweder leidend oder thätig; jene sind die Vorstellungen der äußeren Sinnlichkeit; diese bestehen in dem Zusammensetzen, Ordnen und Unterscheiden der empfangenen Eindrücke. Thomasius glaubte, daß wenn sich das Gehirn eines lebenden Menschen untersuchen ließe, man vielleicht mittelst der Mikroskope die Formen der Körper und sogar die Bewegungen des Gehirns beym Denken würde entdecken können. Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Die Seele ist dasjenige in uns, was denkt; das ist alles, was sich von der Seele sagen läßt. Die Gedanken des Menschen sind zwiefach, Verstand und Willen. Die ontologischen Begriffe handelt Thomasius unter der Rubrik von logischen Kunstwörtern ab. Die Wahrheit ist die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit der Beschaffenheit der Dinge außer ihnen; die Nichtübereinstimmung beyder erzeugt das Falsche; und ein für wahr gehaltenes Falsches ist ein Irrthum. Alles Wahre und Falsche kann nur in Beziehung auf die Dinge außer uns statt finden. Eine Wahrheit ist nur dann eine Grundwahrheit oder Princip, wenn aus ihr andere Wahrheiten erwiesen werden können, sie selbst aber keines Beweises bedarf und fähig ist.

Der Grundsatz aller wahren Erkenntniß ist: Was mit der Vernunft übereinstimt, ist wahr, und was ihr widerspricht, ist falsch. Da aber die Vorstellungen (Gedanken) entweder leidend oder thätig sind, so zerfällt jener Grundsatz in zwey andre: 1) Was der menschliche Verstand durch die gesunden Sinne erkennt, ist wahr, und was den Sinnen zuwider ist,

ist

ist so falsch. Die Sinne an sich selbst trügen nicht, sondern nur unser Urtheil trügt. Die Sinne liefern aber bloß Anschauungen, welche der Verstand erst verbinden, ordnen, und unterscheiden muß. Alle Begriffe müssen sich aber nothwendig auf Anschauungen beziehen. Daher der andere Grundsatz: 2) Was mit den Begriffen, die sich der menschliche Verstand von den durch die Sinne ihm vorgestellten Objecten macht, übereinkomt, ist wahr, und was ihnen zuwider ist, ist falsch.

Was in den Dingen Substanz ist, kann der Mensch nicht mit Gewißheit erkennen, sondern seine deutliche Erkenntniß erstreckt sich vornehmlich nur auf die Accidenzen. Diese lassen sich überhaupt auf Körperlichkeit und Bewegung zurückführen. Eine deutliche Erkenntniß haben wir von der Materie der Dinge, sofern sie uns afficirt; eine minder deutliche von der Form, oder von der Art, wie die Theile in der Substanz vereinigt sind. Eben so erkennen wir die Wirkung einer Substanz; aber nicht immer den Ursprung derselben. Es giebt eine erste wirkende Ursache, deren Wesen uns jedoch unbekant ist. Die Substanzen dürfen nach bloßen Vernunftgründen nicht in körperliche und geistige eingetheilt werden, weil die Vernunft sich von einem Geiste keinen Begriff machen kann; auch nicht in einfache und zusammengesetzte, weil der Mensch einfache Substanzen eben so wenig zu erkennen vermag. Die Wahrheit hat ihren Grund im Menschen, und daher weiß der Mensch von sich selbst das Meiste und das Gewisseste, ausgenommen was seine Seele betrifft, deren Wesen er gar nicht kennt. Was der Mensch von sich selbst weiß, bestehe in seinen Gedanken als

den Wirkungen der Seele; er erkennt ferner seinen eigenen Endzweck mit Gewißheit, und also auch das Princip, was sein Thun und Lassen regieren soll. Auch die Gedanken anderer Menschen, so wie die Zwecke und Eigenschaften anderer Dinge, vermag er mit Wahrscheinlichkeit einzusehen. Der Irrthum hat seinen Grund in der natürlichen Unvollkommenheit des Menschen von der Kindheit an, und den Mängeln der Erziehung; ferner in der Neugierde, welche Uebereilung und Verwechselung des Scheins mit der Realität bewirkt; endlich in der Uebermacht der Sinnlichkeit und in der Leichtgläubigkeit. Die Mittel, um die Wahrheit zu erforschen, und sich von Irrthümern zu befreyen, sind erstlich: Bestreitung und Wegräumung der Vorurtheile durch ein vernünftiges Zweifeln d. i. durch Aufsuchen der Principien, und Prüfung der Vorstellungen denselben gemäß; zweytens: Selbstständigkeit im Urtheilen und Unabhängigkeit von der Autorität Anderer; drittens: vorsichtige Zurückhaltung des Beyfalls, bevor man nicht die Gegenstände, welche eine Meynung betrifft, sorgfältig und von allen Seiten erwogen hat; denn bey dem Handeln muß man sich nach dem Willen einsichtsvoller Menschen richten, aber der Verstand ist keinem Gesetze unterworfen; viertens: scharfe Unterscheidung der Wahrheit von der Wahrscheinlichkeit; fünftens: Unterscheidung nützlicher Wissenschaften, besonders derer, die zur wahren Glückseligkeit führen, von den bloß belustigenden; überhaupt Beziehung aller Erkenntniß auf die wahre Weisheit und Religion.

In seiner Sittenlehre geht Thomasius mit Recht von einer Bestimmung der Begriffe des Guten und Bösen aus. Das Gute überhaupt besteht

besteht in der Uebereinstimmung der Dinge mit einander, und Uebereinstimmung ist, wenn ein Ding die Subsistenz des andern erhält, oder das Wesen desselben vermehrt. Das Böse hingegen ist der Widerstreit der Dinge, wo eines das andere zerstört, oder in seinem Wesen vermindert. Die Dinge, die in Beziehung auf den Menschen gut oder böse sind, sind entweder in und an, oder außer ihm. Die ersten sind gut, sofern sie zum Wesen des Menschen gehören und die Subsistenz desselben erhalten und befördern; sie sind böse, wenn sie das Gegentheil thun. Die Dinge außer dem Menschen sind an sich weder gut, noch böse; sie werden das eine oder das andere, danach sie in Beziehung auf den Menschen die Substanz desselben befördern, oder ihr schaden. Der Mensch soll nach dem Guten, d. i. nach Glückseligkeit streben, und hierzu ist die Sittenlehre eine Anweisung. Die Glückseligkeit ist der Besitz des wahren Gutes, und zwar entweder des edelsten Gutes, oder aller Güter zusammen. Der Realgrund alles Guten im Menschen ist das Leben, oder die Vereinigung zwischen Leib und Seele; die Güter der Seele aber sind die vorzüglichsten.

Für die wahre und höchste Glückseligkeit erklärte Thomasius ein ruhiges Verlangen nach gemäßigten Vorstellungen, oder einen Zustand, worin der Mensch weder Schmerz noch Freude empfindet, und sich mit andern Menschen von gleicher Stimmung zu vereinigen strebt. Das Princip der Glückseligkeit im Menschen ist die gesellige Liebe, die in der Natur des Menschen als eines geselligen Wesens liegt, und das Wohlseyn Anderer zum höchsten Zwecke hat. Eben dieses Princip, die vernünftige Liebe

Anderer, (nicht die Selbstliebe) begründet also auch nach dem Thomasius alle Moralität. Daß ein Mensch sich selbst mehr lieben könne, als andre Menschen und Dinge, leugnete Thomasius schlechthin. Ein Geiziger liebt nicht sich, sondern das Geld; ein Wohllüstiger nicht sich, sondern die schönen Weiber. Wird Glückseligkeit im objectiven Sinne verstanden, so ist sie der Inbegriff der Gemüthsruhe mit den wesentlichen Gütern, welche dazu erfoderlich sind. Diese wesentlichen Güter sind Weisheit und Tugend; unwesentlich sind Gesundheit, Ehre, Reichthum, Freundschaft u. w. Zur Beförderung der Gemüthsruhe ist der Glaube an Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt nothwendig. Dieser Glaube erzeugt Liebe und Vertrauen zu Gott, und dadurch ein Bestreben, dem Willen Gottes gemäß zu handeln. In diesem Bestreben liegt auch der wahre Gottesdienst. Wer einen solchen Glauben an Gott nicht hat, ist ein Atheist, und wer den Dienst Gottes in etwas Anderm setzt, ist ein Abgötter; beyde Gemüthszustände stören die Gemüthsruhe und sind daher verwerflich.

Die Liebe überhaupt ist ein Verlangen des Willens, sich mit dem, was der Verstand für gut erkennt, zu vereinigen, oder in dieser Vereinigung zu bleiben; sie kann also ihrer Natur nach immer nur auf andere Gegenstände gerichtet seyn; und bezieht sie sich auf Menschen, so hat sie eine Vereinigung derselben zu Einem Willen, ohne Herrschaft des Einen über den Andern, zur Absicht. Die Liebe aber ist entweder vernünftig oder unvernünftig. Die letztere ist ein unruhiges nicht von der Vernunft geleitetes und mit ihr harmonisches Bestreben; sie ist entweder

herr-

herschsüchtig oder selavisch; sie geht mehr auf schädliche Dinge, als auf gute; schätzt leblose und unvernünftige Dinge höher, als sie werth sind, den Körper höher, als die Seele; sie trachtet nach unmöglichen Dingen, z. B. nach einer Vereinigung mit Gott, und daß sich der göttliche Wille nach dem menschlichen bequemen solle. Hingegen die vernünftige Liebe, die einen entgegengesetzten Charakter hat, ist das einzige und wahre Mittel zur Glückseligkeit, d. i. zur wirklichen Gemüthsruhe. Sofern die Menschen vermöge ihrer Naturbeschaffenheit einander gleich sind, giebt es auch eine allgemeine Menschenliebe. Diese faßt in sich Leutseligkeit, oder Bereitwilligkeit, Andern zu helfen und zu dienen, und Wahrhaftigkeit in Erfüllung der Verbindlichkeiten, welche beyde Tugenden positiv sind, und die Erhaltung der Gleichheit unter den Menschen bewirken. Ferner gehören in den Inbegriff der Menschenliebe, als negative Tugenden, welche die Hindernisse der Gleichheit wegräumen, Bescheidenheit, die nicht mit Demuth zu verwechseln ist, welche die Vernunft nicht als Tugend kennt und empfiehlt, Verträglichkeit und Geduld.

In den Verhältnissen einzelner Menschen gegen einander nahm Thomasius eine besondere Liebe an, die sich aber lediglich auf Hochachtung gründet, aus welcher Gefälligkeit, Aufmerksamkeit, vertrauliche Gunsthätigkeit, Gemeinschaft der Güter und des Thuns und Lassens fließen. Einen Unterschied zwischen dieser besonderen Liebe und der Geschlechtsliebe wollte Thomasius nicht zugestehen, weil alle Liebe eine Vereinigung der Seelen, und eine Trennung derselben in besondere Gattungen unnütz und leer sey.

Er

Er hielt es deßwegen nicht für schimpflich und erniedrigend, daß ein Frauenzimmer seine Liebe dem Manne antrage. Auch der Stat kann nicht ohne Liebe bestehen, obgleich er theils aus Mangel an Liebe, theils aus Furcht vor der Bosheit Anderer entstanden ist.

So segenbringend inzwischen die vernünftige Liebe ist, so selten ist sie doch unter den Menschen, und daher rühret alles Elend, welches die menschliche Gesellschaft im Ganzen und die Individuen drückt. Die Ursache der unvernünftigen Liebe ist in den Vorurtheilen und Irrthümern der Menschen, und in ihrem verderbten Willen zu suchen. Auch der Wille hat seine Irrthümer und Vorurtheile, hauptsächlich das Vorurtheil der Ungeduld und der Nachahmung. Jenes verführt den Menschen, Allem nachzustreben, was die Sinnlichkeit augenblicklich und lebhaft reizt; daher der Hang zu Veränderungen und Contrasten; dieses verführt ihn, zu begehren und zu thun, ohne selbst zu prüfen.

Alle Affecten lassen sich unter dem allgemeinen Begriffe des Verlangens oder der Begierde vereinigen; die Begierde geht auf das Gute, und dann ist sie Liebe; oder sie sucht des Bösen sich zu entledigen und sich davon zu entfernen, dann ist sie Haß. Thomasius entwickelt hierauf die einzelnen Affecten genauer. Die Begierde wird bestimt a) durch die Nähe oder Ferne des Guten und Bösen, und durch die Schwierigkeit oder Leichtigkeit, jenes zu erlangen, und dieses zu vermeiden; daraus entspringen die Affecte des Mistrauens, der Furcht, der Hoffnung; b) durch den starken oder plötzlichen Eindruck einer Empfindung; daher rühren Bestürzung, Schrecken; c) durch den mittelbaren oder unmit-

unmittelbaren Eindruck; daher Neid, Zorn, Aergerniß; d) durch die Dauer; daher Habsucht, Lüsternheit, Wohllust. Alle Affecten sind aber nur verschiedene Grade der Liebe und des Hasses, und sofern der Mensch von der vernünftigen Liebe abweicht, oder sich durch sie regieren läßt, erzeugen sie fehlerhafte oder gutartige Neigungen. Diese lassen sich auf vier Hauptaffecte oder verschiedene Hauptarten der Liebe und des Hasses zurückführen: 1) vernünftige Menschenliebe, und Haß des Irrthums und des Lasters; 2) Liebe der stolzen Ehre und Haß der Bescheidenheit; 3) Liebe der sinnlichen Lust, und Haß der Enthaltsamkeit; 4) Liebe des Geldes oder Haß der Armuth und Gemeinschaft der Güter.

Die Affecten überhaupt genommen sind weder gut noch böse; aber sie werden das eine oder das andere, danach sie zur Ruhe oder zur Unruhe des Gemüths führen. Da die Reizungen der Sinnlichkeit den Menschen von den Jahren ihrer Kindheit an mehr Vergnügen gewähren; so werden hierdurch viele unordentliche Begierden erzeugt, welche die Gemüthsruhe aufheben, und den Menschen in einen bösen Zustand versetzen. Dagegen ist es seine Pflicht, nach und nach von den unruhigen zu den ruhigen überzugehen. Die unruhigen und eben deßwegen bösen Affecten sind daran zu erkennen, wenn sie den Menschen außer sich setzen, und auf etwas Andere, als die Vereinigung mit Ruhe suchenden Menschen gerichtet sind; wenn sie ferner von einer so lebhaften Bewegung begleitet werden, daß dadurch der Leib geschwächt, und der Wille beunruhigt wird.

Thomasius stellt auch eine seltsame Vergleichung der vier Hauptaffecten an. Die vernünftige

Liebe

Liebe ist nur Eine; aber die unvernünftige schneidet sich in drey Arten; so wie es nur Eine gerade Linie, aber viel krumme, Eine Tugend, aber viele Laster giebt. Die Arten der unvernünftigen Liebe lassen sich betrachten: a) nach der Politik. Alles Uebel der Staaten entspringt aus dem Unterschiede der Geburt und der Aufhebung der Gütergemeinschaft, also aus Ehrgeiz und Geldgeiz, welche beyde die Wohllust erzeugen; b) nach der Physik. Die Elemente des menschlichen Körpers sind Schwefel, Salz, und Quecksilber; der Schwefel erweckt Ehrgeiz; das Salz Geldgeiz; und das Quecksilber führt zur Wohllust. Eben so entsprechen von den vier Naturelementen das Feuer dem Ehrgeize, das Wasser der Wohllust, die kalte Erde dem Geize, und die reine Luft der Liebe. Auch die Temperamente gehören hierher. Im Kopfe herscht der Ehrgeiz; im Herzen der Geldgeiz; im Unterleibe die Wohllust; c) nach den Ständen. Der Nährstand wird am meisten von der Wohllust, der Wehrstand von dem Ehrgeize, der Lehrstand von dem Geldgeize getrieben.

Alle Tugenden entspringen aus der vernünftigen Liebe, alle Laster aus der unvernünftigen. Thomasius bringt die letztern in eine tabellarische Uebersicht nach den drey bösen Hauptaffecten, aus denen sie fließen. Z. B. die Wohllust ist überhaupt eine Leidenschaft, welche die Ruhe vergeblich darin sucht, daß Verstand und Sinnlichkeit, vornehmlich aber Geschmack und Lustgefühl, immer belustigt werden, und welche nach einer Vereinigung mit eben so gestimmten Menschen strebt. Aus ihr entstehen unbedachtsame Klatscherey, liederliche Verschwendung, knechtische Unterwürfigkeit, ungeduldige Zaghaftigkeit, vorsätzliche

fräßige

fräßige Geilheit, fauler Müssiggang, jähzornige Weichherzigkeit, Kuppler und Spielmann's Dienste, ingenieuse Erfindung. Den Ehrgeiz überhaupt erklärt Thomasius für eine Leidenschaft, welche die Ruhe vergeblich darin sucht, daß Andere uns Beweise von Hochachtung und Gehorsam geben, und die zu diesem Zwecke listige und gewaltsame Thaten unternimt, und nach der Verbindung mit gleichgearteten Menschen strebt. Der Geldgeiz ist eine Leidenschaft, die ihre Ruhe vergeblich in stets veränderlicher Besitzung von allerhand Dingen sucht, die unter dem Menschen sind, und mit Gelde angeschafft werden können, und die daher mit solchen Dingen oder gar mit dem Gelde allein durch dessen Erlangung und Verwahrung sich zu vereinigen strebt. Aus beyden, dem Ehrgeize und Geldgeize, folgen wieder einzelne Laster, z. B. nach den eigenen Ausdrücken des Thomasius aus dem erstern: "hartnäckige Stöckischheit, Stoischer Fastus und Unempfindlichkeit, Banditen Dienstfertigkeit"; aus dem andern "tückische Lüge und Simulirung, unbarmherzige Filzigkeit und Knickerey, schindhündischer Haß des Weibes, Lauserey, mühsame Eselsarbeit, ungemeines Gedächtniß."

Es ist aber in den menschlichen Charakteren nicht einer der Hauptaffecten mit seinen Folgen allein herrschend; sondern diese sind oft wunderlich mit einander gepaart und gemischt, und schränken sich dadurch eine ander ein, oder machen auch durch die Art der Mischung den Charakter noch fehlerhafter. Wenn sich Wohllust und Ehrgeiz in gleichem Maaße mischen, so entsteht eine Gemüthsstimmung, die der vernünftigen Liebe ähnlich ist, z. B. die Erniedrigung der Wohllust und der Hochmuth des Ehrgeizes bewirken eine

gleichmüthige Freundlichkeit. Werden Ehr- und Geldgeiz zusammengemischt, so entstehen Charaktere, die gefürchtet und respectirt werden. Die Stölkischheit des ersten und die tückische Simulirung des andern bewirkt kluge Zurückhaltung. Hat der Ehrgeiz die Oberhand, so sucht der Mensch sich mit mehr Kunst und Verstellung bey Andern zu insinuiren. Ist aber der Geldgeiz stärker, so ist die Schmeicheley gröber. Komt auch etwas Wohllust hinzu, so wird die affectirte Freundlichkeit der wahren ähnlich. Eine abscheuliche Mischung geben Wohllust und Geldgeiz. Ein solcher Charakter ist eitel und prahlerisch im Glücke, und niederträchtig im Unglücke. Er putzt sich kostbar, aber es kleidet nicht, weil auf der einen Seite wieder eingebracht werden soll, was es auf der anderen kostet.

Bey der Beurtheilung des moralischen Werthes oder Unwerthes der Charaktere muß aber auch auf Alter, Stand, Glück, Gelegenheit, u. a. Dinge Rücksicht genommen werden. Ein junger Wohllüstling ist bey weitem nicht so verächtlich, wie ein alter verliebter Geizhals. Umgekehrt ist ein junger Geizhals viel verächtlicher, als ein alter. So macht auch der Stand einen großen Unterschied. Ein ehrgeiziger oder wohllüstiger Privatmann führt ein schändliches, aber im Verhältniße zum Ganzen, unschädliches Leben, und schadet am meisten sich selbst; hingegen ein Ehrgeiziger oder Wohllüstling auf dem Throne wird ein Ungeheuer und das Verderben ganzer Nationen. Die vernünftige und unvernünftige Liebe können nie gemischt werden, weil sie einander widerstreiten, vertilgen oder einschränken. Thomasius stellt für die Menschenkentniß den traurigen Grundsatz auf: Bey allen Menschen steht die vernünftige Liebe unten an, und wird von den

drey

drey Hauptlastern um viele Grade, mehr oder weniger, übertroffen. Von diesen drey Hauptlastern aber herrscht immer eines über die andern, und zwar auf sechserley Arten. Wer sich selbst bessern will, muß untersuchen, welche von diesen Arten bey ihm statt finde. Die Erwerbung der Menschenkentniß ist schwer, aber doch möglich. Sie setzt voraus Selbstkentniß, und einen Verstand, der von Vorurtheilen frey ist; unbefangene Beobachtung Anderer; Bemerkung nicht einzelner, sondern mehrer Handlungen des Andern und Vergleichung derselben; Belauschung Anderer, wenn sie sich in ihrer wahren Art zu denken und zu handeln nicht verbergen.

Thomasius giebt nun noch genauer die äußern Kennzeichen der Leidenschaften an. Zur Dämpfung derselben schlägt er eine treffliche Methode vor. Man muß vor allem suchen, die Hauptleidenschaft kennen zu lernen, die dem Menschen am liebsten ist, und die er gewöhnlich mit der Schwäche der menschlichen Natur überhaupt entschuldigt. Hierbey kann man sich fragen, ob man eher einen Gegenstand der Liebe, oder des Ehrgeizes, oder des Geldgeizes aufopfern würde? Diese Prüfung muß aber zu einer Zeit und unter Umständen vorgenommen werden, wo die Hauptleidenschaft gerade nicht auf ihrer Huth ist. Ist die Hauptleidenschaft entdeckt, so muß man allen den Vorurtheilen entgegenarbeiten, welche dieselbe nähren und stärken. Die Ueberzeugung, daß nie dabey wahre Gemüthsruhe zu erlangen stehe, ist dazu am meisten beförderlich. Auch muß man den Muth nicht verlieren, wenn die Ueberwindung und Ausrottung jener Vorurtheile mit Schwierigkeiten verbunden ist. Dann muß gegen die Leidenschaft selbst gekämpft werden. Gelegenhei-

ten, wo sie erwachen könnte, verführerische Beyspiele und Gesellschaften, sind zu vermeiden. Wer z. B. die Leidenschaft der Wohllust besiegen will, muß oft das Leere und Nichtige der Schwelgerey im Essen und Trinken und im Genusse des Weibes überdenken; er muß damit das wahrere und größere Vergnügen vergleichen, das mit einem keuschen und nüchternen Leben verbunden ist; er muß die möglichen Folgen eines schwelgerischen und wohllüstigen Lebens in der Zukunft erwägen; die Gesellschaft wohllüstiger Menschen, besonders schöner Weiber, fliehen, und deswegen den Umgang mit ernsthaften und keuschen Männern aufsuchen; er muß durch strenge Arbeitsamkeit wohllüstige Phantasieen entfernen u. w.

Thomasius war der Meynung, daß zwar das natürliche Vermögen des Menschen nicht zulänglich sey, die bösen Affecten zu dämpfen; daß aber die Lehrsätze aus der Vernunft von der Dämpfung der Leidenschaften auch nicht zu vernachlässigen seyen. Der Verstand wird durch den Willen regiert, welcher böse und verderbt ist. Daher kann der Wille nicht durch sich selbst gebessert werden; denn der böse Wille kann den bösen Willen nicht bekehren. Das Einzige, was geschehen kann, ist, daß der Mensch eine Leidenschaft durch die andere bekriegt, zuweilen seine guten Vorsätze ausführt, und nicht schlimmer wird, als er ist; aber völlig moralisch gut kann er auf diesem Wege allein nicht werden. Die äußeren Arzneyen, welche einer Krankheit abhelfen, giebt es gegen das Laster nicht; die Moral und ihre Befolgung ist nichts weiter, als was dem Kranken eine gute Diät ist; so wie die letztere den Kranken in einem leidlichen Zustande hinhält, ohne ihn zu heilen, so bewirkt auch jene nur, daß der

Mensch

Mensch nicht noch tiefer in das Böse versinkt. Bey Tugend und Laster findet freylich eine Zurechnung statt; aber der Mensch verdient für das Gute, was er thut, kein Lob; denn er thut eigentlich nie etwas Gutes, er thut strenge genommen nur weniger Böses, als er thun könte, und daher ist Lob vielmehr schädlich, weil es Heucheley und Verstellung zur Folge hat. Indem die Moral Vorschriften ertheilt, wie die menschlichen Affecten zu dämpfen sind, lehrt sie zugleich, daß sie durch das natürliche Vermögen des Menschen nicht gedämpft werden können. Sie kann also nichts anders seyn, als eine Leiterinn zur Theologie; denn wo die Moral der Vernunft nichts mehr auszurichten vermag, tritt die göttliche Weisheit und Gnade, welche die heilige Schrift lehrt, an ihre Stelle. Thomasius wollte deßwegen seine Moral nur für Verführer und Verführte geschrieben haben, damit diese ihren verderbten Zustand daraus kennen lernten; hingegen nicht für gebesserte Christen, die einer solchen Unterweisung nicht weiter bedürfen. Hiernach wird das Urtheil begreiflich seyn, welches er über die heydnische Sittenlehre fällte, daß alle heydnische Ethiken und Politiken, mit Luther zu reden, schlimmer als gar keine wären, weil sie der Gnade Gottes und der christlichen Tugend gerade dazu entgegen seyen.

In seinen Cautelen wurden von ihm manche Sätze seiner Sittenlehre berichtigt, oder minder hart ausgedrückt. So erklärte er darin die vernünftige Liebe noch genauer. Sie sey kein besondrer Affect, sondern nur eine Einschränkung der drey Hauptaffecten. Sie kann selbst nicht ohne allen Affect seyn, und daher dürfen die guten Affecten nicht ausgerottet werden. Auch gab er hier zu, daß eine Besserung des Menschen

durch ihn selbst möglich sey, sobald man nur Freywilligkeit und Freyheit des Willens unterscheide; daher seyen die philosophischen Tugenden auch wahre Tugenden, jedoch nach dem Verhältniße der menschlichen Schwäche.

Es ist schon oben bemerkt worden, daß Thomasius in der Bestimmung des Princips des Naturrechts und in seiner naturrechtlichen Theorie überhaupt sich während der verschiedenen Epochen seines Lebens nicht gleich blieb. In seinem ersten Lehrbuche, den Institutionibus jurisprudentiae divinae, folgte er dem Pufendorfischen Principe der Geselligkeit; in dem andern aber, den Fundamentis juris naturae et gentium, wandte er sein Princip der Sittenlehre, die vernünftige Liebe, auch auf das Naturrecht an. Man kann also nur von dem letztern Lehrbuche behaupten, daß es die eigenen Meynungen des Thomasius über Naturrecht enthalte. Ich will hier nur einige Grundbegriffe und charakteristische Behauptungen aus demselben anzeigen: Erstlich: Das Gerechte (justum) ist dem äußern Uebel entgegengesetzt; das Moralisch Edle (bonum eminens) ist dasjenige, was der innern Begierde nicht unterliegt; das Anständige (decorum) liegt zwischen jenen beyden in der Mitte. Zweytens: Das Recht entspringt aus der äußeren Freyheit des Willens; die Verbindlichkeit schränkt den Willen und die äußere Freyheit desselben ein; beyde beziehen sich auf Eine Norm, nur auf verschiedene Weise. Drittens: Alles Recht ist zwiefach. Es ist entweder auf positive Gesetze und Verträge mit Andern, oder auf die eigene subjective Natur des Menschen gegründet. Alles Recht hat ferner nur eine äußere Beziehung, keine innere; die Verbindlichkeit kann auch eine innere

Bezie

Beziehung auf das Subject haben, die aber durch die Regeln der Moral, nicht durch die Rechtsregeln, bestimt wird. Die Erfüllung der inneren Verbindlichkeit macht den Menschen tugendhaft; die Erfüllung der äußeren macht ihn gerecht. Das positive Recht erfordert eine äußere Mittheilung und Bekantmachung; das Naturrecht wird durch Vernunftschlüsse in einem ruhigen Gemüthszustande erkannt. Das letztere hat Gott in das Herz des Menschen gepflanzt; es ist also ein göttliches, so wie jenes ein menschliches Recht ist. Viertens: Das Naturrecht enthält mehr Maximen, als Gesetze. Dieses ist ein dem Thomasius eigenthümlicher Satz, und ein Radicalfehler seines naturrechtlichen Systems. Das positive Gesetz, sagt er, wird nicht betrachtet als von einem Lehrer, sondern als von einem Herrscher, ausgehend. Allein die sich selbst überlassene Vernunft hat keinen Begriff von Gott als einem Könige oder Herrn, der den Uebertretern des natürlichen Rechtsgesetzes willkührlich äußere Strafen zufügte; alle Strafen, die nicht von der positiven Gesetzgebung verhängt werden, werden nur uneigentlich so genannt; denn die eigentlichen Strafen verhängt ein Oberherr, und vollzieht sie sichtbar; die positiven Gesetze werden auch äußerlich bekannt gemacht; von einer solchen Bekantmachung des Naturrechts weiß aber der Philosoph nichts. Dieser denkt sich Gott mehr als Rathgebenden Vater, wie als Oberherren; jene Idee bringt eine vernünftige, diese eine knechtische Furcht hervor. Sofern Gott als Vater, Rathgeber, Lehrer, gedacht wird, und die moralische Güte oder Schändlichkeit mehr die Tugend oder das Laster überhaupt, als die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit insbesondre andeutet, sind auch alle Handlungsweisen, welche durch das Naturrecht bestimt wer-

den, ihrer moralischen Natur nach betrachtet, in Hinsicht auf das ganze menschliche Geschlecht gut oder böse. Das Naturrecht hat also mit der Sittenlehre denselben Charakter, und beruht mit dieser auf demselben Grunde. Fünftens: Das Princip des Naturrechts ist weder der göttliche Wille, noch die Heiligkeit und Uebereinstimmung der Handlungen mit demselben, noch die Erhaltung der menschlichen Vollkommenheit, noch das Bedürfniß der Haltung der Verträge oder des Friedens, oder der Geselligkeit; sondern es ist die möglich größte und dauerndste Glückseligkeit des menschlichen Lebens überhaupt. So wie demnach das Princip des Moralisch Guten ist: Thue Dir selbst, was Du wünschest, daß Andere thun mögen; und das Princip des Anständigen (Decori): Thue Andern, was Du wünschest, daß sie Dir thun; so ist das Princip des Rechts: Thue Andern nicht, was Du wünschest, daß sie Dir nicht thun.

Aus dem Principe des Moralisch Guten folgerte Thomasius auch hier, daß der Mensch sein bisheriges Leben bereuen, die Begierde nach Mitteln zu seiner Besserung in sich erwecken, die ausschweifenden Begierden durch die Furcht vor den mit ihrer Befriedigung verbundenen Schmerzen, der Schande, der Armuth, mäßigen, die verführerischen Gelegenheiten eben so, als die zu große Sicherheit oder die Verzweiflung meiden, und den Umgang mit solchen Menschen suchen müsse, die einen unseren bösen Sitten entgegengesetzten Charakter haben. Aus dem Principe des Anständigen fließt: daß man freywillig von seinem eigenen Rechte gegen den Andern nachlassen; diesen angenehme Dienste gerne und bereitwillig erzeigen; Un-

an-

unannehmlichkeiten nur ungerne und gezwungen zufügen; kein Aergerniß geben; die Thorheit Anderer geduldig ertragen müsse u. w. Aus dem Principe des Rechts endlich ergiebt sich überhaupt, daß man Andere in dem Gebrauche ihres eigenen Rechtes durchaus nicht stören dürfe; vielmehr ein einfaches, offenes und redliches Betragen gegen sie beobachten, alle Zänkereyen, Rencontren und Scrupulositäten vermeiden müsse. Die Regeln des Moralisch Guten und des Rechts leiden viel weniger Einschränkung, als die des Anständigen.

Von mehrern einzelnen damals sehr auffallenden naturrechtlichen Paradoxen des Thomasius, die auch vielen Widerspruch fanden, will ich hier nur folgende Beyspiele ausheben: Das Völkerrecht ist kein Theil des positiven Rechts, sondern des Naturrechts. — Es gehört nach bloßem Naturrechte nicht wesentlich zur Ehe, daß das Weib sich mit dem Manne auf immer verbinde, und seiner Herrschaft unterworfen sey; oder daß die Ehe auf Lebenszeit geschlossen werde; sondern das göttliche positive Recht hat dieses zu einer nothwendigen Bedingung der Ehe gemacht. Nach dem Naturrecht kann eine Ehescheidung bloß wegen unverträglicher Sitten der Ehegatten erfolgen. Es läßt sich aus eben demselben nicht beweisen, daß unehelicher Beyschlaf, Hurerey, Incest, Polygamie, verboten seyen. — Die väterliche Gewalt stützt sich nicht auf Zeugung und Geburt der Kinder, noch auf einen stillschweigenden Vertrag, noch giebt sie ein Recht auf die Güter der Kinder. — Das Begräbniß der Verstorbenen ist durch das Naturrecht nicht geboten. — Gott ist nicht die unmittelbare Ursache der Majestät der Regenten u. w. — Man sieht zum mindesten aus diesen Sätzen, daß Thomasius schon einen ungleich hel-

fern Begriff von dem Unterschiede zwischen dem Naturrechte und dem biblischen positiven, als seine Vorgänger, hatte *).

Das größte Verdienst um die Menschheit erwarb sich Thomasius endlich noch durch seine Bestreitung des Aberglaubens an Hexen und Hexerey, wodurch er vornehmlich zur Abschaffung der Hexenprozeße beytrug, wovon die historische Erörterung aber nicht weiter hierher gehört.

*) Die vornehmsten philosophischen Lehrbücher und Schriften des Thomasius sind folgende: Christian Thomasen's Einleitung zu der Vernunftlehre u. w. Vierte Auflage. Halle 1711. 8. — Ebendeß. Ausübung der Vernunftlehre; Halle 1710. 8. — Institutionum jurisprudentiae divinae, libri III, in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses ill. *Pufendorfii* perspicue demonstrantur et ab objectionibus dissentientium potissimum D. *Valent. Alberti* Prof. Lipsi. liberantur; fundamenta itidem juris divini positivi universalis ex jure naturali distincte secernuntur et explicantur; Francof. et Lipsi. 1688. 4. — Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta; edit. Halae 1728. 4. — Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, oder Einleitung zur Sittenlehre u. w. Halle 1710. 8. — Von der Arzney wider die unvernünftige Liebe, oder Ausübung der Sittenlehre u. w. Halle 1704. 8. — De crimine Magiae dissertatio; Halae 1701. 4. Deutsch: Halle 1703. 4. — De origine processus inquisitorii contra sagas; Halae 1712. 4. Ueber die anderweitigen kleinen Schriften des Thomasius das Naturrecht und die Politik betreffend, so wie über seine Mystik und die dahin gehörigen Schriften, auch über die dadurch veranlaßten literarischen Streitigkeiten S. *Brucker* hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 471 sq.

Sieben-

Siebenter Abschnitt.

Geschichte der Wolfischen Philosophie.

Durch die seit Des Cartes zur Vervollkommnung der wissenschaftlichen Philosophie gemachten Versuche schien zu einem vollendetern Systeme der letztern hinlänglich vorgearbeitet zu seyn. Nur waren die Materialien zerstreut, ohne innern Zusammenhang und oft mit einander im Widerspruche. Es bedurfte eines kritischen und systematischen Kopfes, der sie sammelte, verglich, sichtete, und ihnen die systematische Form ertheilte. Selbst die sogenannte Leibnizische Philosophie war nur ein Aggregat einzelner Untersuchungen, in denen freylich die Anlage und der Stoff zu einem Systeme enthalten waren, die aber doch erst eine formelle systematische Verbindung der Gründe und Resultate erfoderten, ehe sie als ein solches betrachtet und benutzt werden konten. Dieses Verdienst, die neuere Philosophie, vornehmlich die Leibnizische, zum Systeme zu erheben, erwarb sich Christian Wolf. Er war der Sohn eines Bäckers in Breßlau, und wurde gebohren im J. 1679. Sein Hang zu philosophischen und mathematischen Studien verrieth sich schon lebhaft in seinem Knabenalter, und er zeichnete sich von dieser Seite sehr früh aus. In dem Marien Magdalenen Gymnasium seiner Vaterstadt bekam er Unterricht in der Aristotelisch scholastischen Philosophie, und ward bald ein so gewandter Disputator, daß er im Stande war, sich mit seinen eigenen Lehrern herumzustreiten. Er bekam hier auch schon eine Notiz von der Cartesischen Philosophie, die ihn so anzog, daß er sich

nach

nach weiterm Unterrichte in derselben sehnte, den er aber in seiner Vaterstadt nicht zu erhalten vermochte. Seinen vorzüglichsten Fleiß widmete er der Mathematik, und zwar trieb er dieselbe meistens für sich, da der öffentliche Schulunterricht sehr seicht und oberflächlich war, und sich auch nicht über die ersten Anfangsgründe hinaus erstreckte. Vom J. 1699. an studierte er zu Jena. Er hatte sich zwar die Theologie zum Berufsfache gewählt; aber die Wissenschaften, die er mit Liebe und mit Glücke cultivirte, blieben auch hier Mathematik und Philosophie. Er gab auch in beyden als Student Unterricht.

Das Erste, was W. schrieb, waren Erläuterungen zu Tschirnhausen's Medicina mentis, was mit dieser selbst so zufrieden war, daß er ihn in der Folge sehr begünstigte, und auch in Verbindung mit Leibniz brachte. In Jena hatte er die Cartesianische Philosophie genauer kennen gelernt, und eine große Vorliebe für dieselbe gewonnen, hauptsächlich für die dabey gebrauchte mathematische Methode, die er nachher in seinen Schriften selbst immer befolgt hat. Durch das Studium der Schriften des Leibniz und den Briefwechsel mit demselben ward er freylich veranlaßt, die eigenthümlichsten Sätze des Cartesianismus aufzugeben; aber die mathematische Methode, die auch Tschirnhausen empfohlen hatte, behielt er doch vom Cartesius bey, und ihr verdankt er unstreitig den größten Theil seines Ruhmes.

Die nächste Anwendung, die er davon machte, war auf denjenigen Theil der Philosophie, der sie wohl am wenigsten verträgt, nehmlich den praktischen. Er vertheidigte zu Leipzig zur Erhaltung der Lehrfreyheit im J. 1701 eine Schrift unter dem Titel: Philosophia prac-

practica universalis methodo mathematica conscripta. Bey der Neuheit dieser Behandlungsart der praktischen Philosophie, ungeachtet schon Weigel, Pufendorf, Leibnitz, ähnliche Versuche gemacht hatten, erregte sie ein für Wolf sehr günstiges Aufsehn, und er erhielt die Erlaubniß, in Leipzig mathematische und philosophische Vorlesungen halten zu dürfen. Da ihn diese Vorlesungen rühmlich bekant machten, er auch mehrere Werke über einzelne Theile der Mathematik nach und nach herausgab, welche große Aufmerksamkeit auf ihn erweckten; so bekam er fast zu gleicher Zeit mehrere Anträge zu Lehrämtern, nach Danzig, nach Gießen als Professor der Mathematik, und nach Wismar, als Director der dortigen Schule. Er nahm aber keines desselben an, weil er schon die Hoffnung hatte, als Professor der Mathematik in Halle angesetzt zu werden. Bis dahin war in Halle noch keine besondre Lehrstelle für die Mathematik gestiftet; man dachte aber damals darauf, und Wolf hatte sich durch Leibnitz bemühr, dieselbe zu bekommen. Leibnitz empfahl ihn auch an den Preußischen Statsminister von Dankelmann, der Curator der Universität war, und von diesem wurde Wolf wirklich zum Professor der Mathematik in Halle im J. 1707 befördert.

Hier fuhr er anfangs in der Ausarbeitung seiner mathematischen Werke fort, deren mehrere in den nächsten Jahren erschienen. Was an diesen besonders gefiel, war die streng systematische Ordnung, die er darin beobachtete, die Deutlichkeit der Begriffe und Lehrsätze, und die Genauigkeit und Bündigkeit in den Schlüssen und Folgerungen: Züge, die überhaupt der Wolfischen Manier eigen sind. Ein solcher systematischer Gang, und eine solche Bestimtheit und Deutlichkeit

keit im mathematischen Vortrage waren bisher unerhört gewesen. Hieraus ist hauptsächlich zu erklären, daß auch die Wolfische Philosophie, sobald sie nach eben der Methode bearbeitet erschien, so allgemeinen Beyfall fand, und sich so schnell verbreitete, und daß diese wiederum die Veranlassung wurde, eben die Methode auch auf andere Disciplinen überzutragen. Was vorher auf den deutschen Universitäten gelehrt wurde, war entweder scholastisch Aristotelische Philosophie auf mancherley Weise modificirt, oder seichte Ramistische Dialektik, oder ein Eklekticismus aus mehr Systemen zusammengesetzt, ohne Ordnung, Klarheit und Bündigkeit, oder eine populare Rhapsodie, wie die Lehre des C. Thomasius, womit doch auch die mehr wissenschaftlichen und tiefer forschenden Köpfe nicht zufrieden seyn konten. Bey dieser Parallele mußte die Wolfische Philosophie auffallend gewinnen.

Nachdem Wolf mit seinen mathematischen Werken fertig war, so fieng er an, seine kleinen deutschen Lehrbücher über die Hauptheile der Philosophie herauszugeben. Aus diesen kann man das Wolfische System auf eine kürzere und angenehmere Art, und im Wesentlichen hinlänglich vollständig kennen lernen. Als mündlicher philosophischer Lehrer erlangte W. in Halle den ausgezeichnetesten Beyfall, und erregte dadurch den Neid mehrer seiner Collegen. Er empfieng ehrenvolle Rufe nach Wittenberg, Leipzig, St. Petersburg, wurde dafür, daß er dieselben ablehnte, vom Könige zum Hofrathe ernannt, und bekam überdem eine ansehnliche Gehaltszulage. Hierin liegt wohl der erste Grund zu der Verfolgung, die nachher wider ihn ausbrach.

Ein

Ein anderer Grund war, daß in Halle damals der Pietismus herschte, wie er denn noch lange hernach dort geherscht hat. Dieser widerstrebte dem Emporkommen einer wahrhaft philosophischen Denkart gerades zu. Unter den pietistischen Schwärmern war einer der eifrigsten Joachim Lange. Er war gebohren im J. 1670 zu Gardelegen in der Altmark, war zuerst Conrector zu Cöslin in Pommern, hernach Rector des Friedrichswerderschen Gymnasiums in Berlin, und seit 1709 Professor der Theologie zu Halle, wo er im J. 1744. starb. Dieser behauptete, der Verstand vermöge nicht seine eigenen Gebrechen zu heilen, wenn nicht das innere oder göttliche Licht das verfinsterte Gemüth durchdringe. Dieses habe allein die Kraft, den Verstand zu erleuchten, das Herz zu erwärmen und zu bewegen. Vor dem Sündenfalle sey es der Seele zugekommen; mit dem göttlichen Ebenbilde aber sey es verloren gegangen, und seitdem trage der Verstand den Samen der Sünde in sich. Diejenigen, welche das innere Licht verschmähten, seyen des christlichen Namens unwürdig, und noch viel schlimmer, als die Heyden. So wie Lange, dachten auch seine übrigen Collegen in der theologischen Facultät. Zunächst schränkten sie sich darauf ein, Wolf's Philosophie bey den Studirenden verdächtig zu machen; da dieses aber nicht gelingen wollte, vielmehr das Gegentheil erfolgte, daß die Theologen ihren Beyfall verloren, so suchten sie gegen einzelne Behauptungen desselben öffentlich zu argumentiren, und ihn als einen Religionsverächter, Irrlehrer u. w. darzustellen. Eine erwünschte Gelegenheit gab ihnen hierzu, daß jener die Leibnitzische Lehre von der prästabilirten Harmonie in sein System aufgenommen hatte. Hieraus folgerte Lange, und zwar dies an und für sich gar nicht mit Unrecht, den

Fata-

Fatalismus, und dies war eigentlich der vornehmste und gültigste Vorwurf, welchen er der Wolfischen Philosophie machte.

Gegen die Beschuldigung des Fatalismus ließ W. eine kleine Broschüre drucken: Erinnerungen, wie ich es mit den Einwürfen halten will, die künftig gegen meine Schriften gemacht werden. Er behauptete in dieser, daß er aus Leibnizens Philosophie nichts entlehnt habe; daß sein System die Frucht eignen Nachdenkens sey, und daß er die prästabilirte Harmonie nicht annehme. Dieß war freylich mehr eine gewagte Ausflucht, als eine gegründete Rechtfertigung.

Es kamen aber bald noch mehrere Umstände hinzu, welche die Erbitterung der Gegner Wolf's, und namentlich Lange's, vergrößerten. Als Decan der philosophischen Facultät hatte jener zum Adjunct derselben einen seiner Schüler, Thümmig, befördert. Nun wünschte damals der Sohn Lange's, ebenfalls Adjunct zu werden. Dies verhinderte Wolf, theils weil die Stelle schon besetzt sey, theils weil sich der junge Mann gar nicht mit Philosophie und Mathematik beschäftigt habe. Hierüber wurde Lange vollends erbittert. Bald darauf ward Wolf Prorector. Ein literarisches Ereigniß, welches zu der Zeit die Gelehrten vorzüglich interessirte, waren die Nachrichten, welche die Jesuitischen Missionarien von der Cultur, und besonders von der Moralphilosophie der Sinesen verbreiteten. Bey der Gelegenheit, daß Wolf das Prorectorat an Lange wieder übergab, hielt jener eine Rede de philosophia Sinensium morali, worin er mit großem Lobe von der Vortrefflichkeit der Sinesischen Moral sprach, und sie für völlig übereinstimmend mit seiner eige-

eigenen moralischen Denkart erklärte. Lange fand es anstößig, daß ein christlicher Philosoph seine Moral überhaupt der heydnischen gleich stelle. Die theologische Facultät wollte die Rede vor dem Drucke der Censur unterwerfen, und forderte Wolfen das Mspt ab. Dieser aber weigerte sich, und schrieb deßhalb an den Minister von Coccejî. Er äußerte in dem Briefe, er habe wollen die Rede zu Rom mit Approbation des Inquisitionstribunals drucken lassen; itzt möge sie aber ungedruckt bleiben. Diese Aeußerung war bekant geworden, und unerwartet erschien ein Abdruck der Rede, und zwar mit angeblicher Approbation des Inquisitionstribunals. Dadurch stieg die Erbitterung der Gegner Wolf's immer höher, ungeachtet er betheuerte, daß er an dem Abdrucke der Rede in dieser Form durchaus keinen Antheil habe. Wolf wurde inzwischen von dem Preußischen Minister zu sehr geschätzt, als daß dieser ihn nicht hätte begünstigen sollen. Auf seine Empfehlung wurde sogar sein Schüler und Freund Thümmig zum Professor der Philosophie ernannt.

Da also Lange einsah, daß er auf diese Weise nichts ausrichten könne, so reizte er zuerst einen gewissen Strähler, der sich durch Thümmig's Beförderung zurückgesetzt glaubte, als Gegner Wolf's aufzutreten. Dieser ließ zu Jena eine Prüfung der Wolfischen Metaphysik in zwey Theilen drucken, worin Wolf auf's plumpeste angegriffen, und der Lehre des Fatalismus und Atheismus beschuldigt wurde. Der letztere beschwerte sich hierüber in Berlin, und die Fortsetzung des Streits wurde durch einen Königlichen Befehl untersagt. Lange gab nunmehr beym Königl. Ministerium in Berlin eine förmliche Klagschrift ein, worin er alle nach seiner Meynung an-

stößige Puncte in Wolf's Philosophie zusammenstellte, und unter andern behauptete: Die neue Philosophie verwerfe mehrere Beweise für das Daseyn Gottes; die darin gegebne Erklärung der Natur Gottes sey Spinozistisch; sie lehre eine absolute Nothwendigkeit aller Begebenheiten u. w. Dazu fügte er noch mehr persönliche Vorwürfe, daß W. die Irreligiosität und Unsittlichkeit der Studirenden befördere, und dadurch die Universität in Verfall bringe. Wolf vertheidigte sich öffentlich, und so entstand anfangs ein Schriftenwechsel, bey dem für Lange nichts herauskam, da jener das Vorurtheil des Publicums für sich hatte.

Nachdem alle diese Bemühungen vergeblich gewesen wären, fieng Lange an, heimlich zu intriguiren. Er wandte sich in Berlin an Personen, die beym Hofe in Ansehn standen, und stellte diesen die Gefahr vor, welche der Stat und die Religion von der Verbreitung der Wolfischen Lehre zu fürchten habe. Besonders gelang es ihm, einige Officire gegen Wolf einzunehmen, die zu den täglichen Gesellschaftern und Begleitern des Königs gehörten. Man sagte diesem selbst, daß nach Wolf's Grundsätzen z. B. alle Soldaten Maschinen seyen, die, wenn sie desertirten, dies nicht aus eigener Schuld, sondern zufolge einer ewigen göttlichen Einrichtung thäten; eine solche Denkart sey doch für die Armee höchst gefährlich. Hierüber wurde der König aufgebracht, und erließ sogleich den Cabinetsbefehl, daß Wolf aller seiner Stellen verlustig seyn, und binnen zwey Tagen die Preußischen Lande räumen solle. Auch Thümmig verlor seine Stelle, und diese bekam Strähler. An die Stelle Wolf's selbst kam der Sohn Lange's, worauf sich gleich offenbarte, wer der Anstifter der ganzen Intrigue war. Wolf verließ also Halle d. 23. Nov. 1723.

Es

Es war natürlich, daß dieser außerordentliche Vorfall nicht nur auf das studirende Publicum in Halle, und mehrere Collegen Wolf's, die Freunde desselben waren, sondern auch auf die auswärtigen Gelehrten den lebhaftesten Eindruck machte, und daß selbst Lange und seine Anhänger, namentlich die neu angesetzten Professoren, Strähler und der jüngere Lange, in Verlegenheit geriethen, wie sie ihr Verfahren rechtfertigen und sich mit Ehre behaupten sollten. Lange und Breithaupt, Professor der Theologie, predigten öffentlich gegen Wolf; Franke, der berühmte Stifter des Hallischen Waysenhauses, flunkte Gott in der Kirche auf den Knien dafür, daß Wolf aus Halle entfernt sey. Da gleichwohl alles dieses dem Publicum nicht imponirte, und die neuen Professoren demungeachtet verächtlich von den Studirenden behandelt wurden, so dachten die Feinde Wolf's noch auf andere wirksamere Mittel. Lange erbat sich ein Gutachten vom Buddeus in Jena, weil er wußte, daß dieser auch aus einer Art von Neid oder Eifersucht der Wolfischen Philosophie nicht hold war. Buddeus benahm sich hierbey sehr zweydeutig, und ward dafür bestraft. Er wollte auf der einen Seite sich der Anti-Wolfischen Parey angenehm machen, und zugleich seiner Abneigung gegen Wolf ein Opfer bringen; auf der andern Seite wollte er es doch aber auch nicht öffentlich mit diesem und dessen Parey verderben. In dem von ihm ausgestellten Gutachten trat er daher den von Lange der Wolfischen Philosophie gemachten Anschuldigungen völlig bey; behauptete, daß mit der prästabilirten Harmonie der Grund aller Moralität, aller Zurechnung des Guten und Bösen, aufgehoben werde; daß also die Wolfische Lehre dem Atheismus den Weg bahne u. w. Dieses Gut-

achten theilte er dem Lange bloß privatim, und allenfalls zum Privatgebrauche mit; hingegen verbat er ausdrücklich jede öffentliche Bekantmachung desselben. Hiermit aber war dem Lange nicht gedient. Dieser hatte lediglich darum ein Gutachten von Buddeus gewünscht, um daran eine Aegide zu haben, hinter der er sich vor dem allgemeinen Haße und der Indignation des gelehrten Publicums sowohl in Halle als answärts verbergen könte. Sobald er das Gutachten des Buddeus in die Hände bekommen hatte, ließ er es drucken.

Wolf hatte sich inzwischen zunächst von Halle nach Cassel begeben, und wurde von dem Landgrafen, mit welchem er schon vorher in Verbindung stand, sofort als Hofrath und erster Professor der philosophischen Facultät zu Marburg wieder angestellt. Er vertheidigte sich hier mit großer Lebhaftigkeit gegen die auf seine philosophische Denkart und Lehre gemachten Angriffe, und so wurde der Streit noch mehr Jahre hindurch fortgesetzt. Wolf ließ das Bedenken des Buddeus noch einmal abdrucken, und fügte Anmerkungen hinzu, worin er dasselbe mit großer Bitterkeit beantwortete, und den B. für gänzlich unfähig zum Urtheile in Sachen der Metaphysik erklärte. Er foderte ihn zugleich auf, den Streit mit ihm vor competenten Richtern zu führen, und sich so viel Gehülfen zu wählen, wie er wolle; die Kosten der Reise nach Marburg erbot sich W. selbst zu bezahlen. Buddeus wagte nicht, in seinem Namen den Streit zu unterhalten, sondern übertrug dies Geschäfft seinem Schwiegersohne Johann Georg Walch *). Auch auf anderen Uni-

*) Es erschienen nach und nach in dieser Streitsache folgende Bro-

Universitäten Deutschland's, wo die Verbannung Wolf's aus Halle eine große Sensation hervorbrachte, nahm man für und wider ihn Partey. Die Theologen waren meistens gegen ihn, und suchten z. B. auch in Tübingen ein Verbot der Wolfischen Philosophie zu bewirken, konten aber doch ihre Absicht nicht erreichen, weil gerade durch die Animosität, womit sie gegen jene eiferten, das Interesse der Studirenden daran immer allgemeiner wurde. Dazu kamen die ganz ungewöhnlichen Ehrenbezeugungen, die Wolfen um eben diese Zeit im Auslande wiederfuhren. Er ward Mitglied der Akademieen der Wissenschaften zu London, Paris und Stockholm. Peter der Große, der damals im Begriffe war, die Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg zu errichten, ernannte ihn zum VicePräsidenten derselben. Im J. 1723 ward er förmlich nach St. Petersburg berufen, und da er den Ruf ablehnte, bekam er eine Ehrenpension. Er ward auch in den Adelstand erhoben. Was aber seinen Triumpf vollendete, war, daß die Preußische Regierung, ungeachtet aller Machinationen und Cabalen, welche Lange unaufhörlich fortsetzte, sich, wiewohl damals vergeblich, bemühte, ihn zur Rückkehr nach Halle zu bewegen.

Die Hauptbeschäfftigung Wolf's in Marburg war, seine größern lateinischen Werke über die einzelnen

Broschüren: Walch's bescheidne Antwort auf Wolf's Anmerkungen. — 2) Wolf's nöthige Zugabe zu seinen Anmerkungen. — 3) Walch's bescheidner Beweis, daß das Bedenken von Buddeus noch feststehe. — 4) Wolf's klarer Beweis, daß Budde die ihm gemachten Vorwürfe einräumen muß.

mit philosophischen Disciplinen auszuarbeiten. Um dem Geschreye gegen das Wolfische System ein Ende zu machen, wurde auch während dieser Zeit eine Commission in Berlin niedergesetzt, welche die demselben aufgebürdeten Beschuldigungen gründlich und unpatteyisch untersuchen sollte. Sie bestand aus dem Minister von Cocceji als Director, zwey reformirten Geistlichen, Jablonsky und Nolte, und zwey lutherischen, Reinbeck und Carsted. Diese Commission entschied dahin, daß die Wolfische Philosophie von allen für die Religion und den Staat gefährlichen Irrthümern frey zu sprechen sey, und es wurde nun Lange'n ernstlich verboten, über die Materie weiter zu streiten, ob er gleich in seinen Tücken und Ränken bis an seinen Tod nicht nachließ. Bald darauf kam Friedrich der Große zur Regierung. Dieser war in seinen frühern Jahren mit der Wolfischen Philosophie bekant geworden, und hatte die größte Hochachtung für den Urheber derselben gefaßt. Er ließ es daher gleich nach seinem Regierungsantritte eines seiner ersten Geschäffte seyn, Wolfe'n unter den ansehnlichsten und ehrenvollsten Bedingungen nach Halle zu berufen, und nun nahm auch Wolf diesen Ruf an, da Lange unterdeßen gestorben war. Als Lehrer hatte aber W. seinen Ruhm überlebt; seine Collegien waren in seinen größern lateinischen Werken abgedruckt; die Zuhörer fanden daher an seinen Vorträgen kein Interesse, und sein Auditorium war zuletzt völlig leer *).

Die

*) S. Karl Günther Ludovici Samlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolfischen Philosophie zur Erläuterung der bestrittenen Leibnizischen und Wolfischen Lehrsätze verfertigt und mit kurzen Anmerkungen versehen; Leipzig 1737. 2 Th. 8. — Ebendeß. aus-

Die Verdienste Wolf's zunächst um die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie lassen sich auf folgende Hauptpuncte zurückführen. Er hat zuvörderst die Encyklopädie der philosophischen Disciplinen, so wie sie gegenwärtig angenommen wird, im Wesentlichen zu einer bestimmten Consistenz gebracht, bloß die Transscendentalphilosophie ausgenommen, die eine Erfindung Kant's ist, und die Aesthetik oder Theorie des Geschmacks, welcher zuerst Baumgarten die Form einer philosophischen Disciplin gab. Das systematische Aggregat der philosophischen Disciplinen, welches vor Wolf galt, war das Aristotelische. Dieses war zwar in den allgemeinen Abtheilungen nicht zu tadeln; aber wohl in der inneren Anordnung des Einzelnen; auch war es unvollständig. Gleichwohl war man im Ganzen bisher der Aristotelischen Abtheilung des phi-

ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolfischen Philosophie. Zum Gebrauche seiner Zuhörer. Leipzig 1737. III Th. 8. — Ebendeß. neueste Merkwürdigkeiten der Leibniz Wolfischen Weltweisheit gesammelt und mit unpartheyischer Feder aufgesetzt; Frankf. und Leipzig 1738. 8. — Anleitung zur Historie der Leibniz Wolfischen Philosophie, und der darin von Hrn. Prof. Lange erregten Kontrovers; Frankfurt u. Leipzig 1737. 8. — Vita, fata et scripta *Christ. Wolfii*, philosophi; Lipsi. et Vratislav 1739. 8. — Historische Lobschrift auf Christian Freyherrn von Wolf von J. Chr. Gottsched; Halle 1755. 4. — Joh. Friedr. Stiebritz kurzgefaßte Nachricht von des Hrn. Christian Freyherrn von Wolfs Leben und Ende; Halle 1754. 4. — Christ. Wolf's Leben, in Büsching's Beyträgen zur Lebensgeschichte berühmter Männer B. I. — *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. IV. P. II. — von Eberstein Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit. B. I.

philosophischen Systems treu geblieben, und die Vorschläge zu einer Abänderung derselben, wie sie z. B. Baco that; waren ohne Erfolg gewesen, weil sie entweder ganz willkührlich und chimärisch, oder doch der Natur der Gegenstände der Philosophie selbst nicht so angemessen waren, wie die Aristotelische Anordnung. Auch hat Wolf diese nicht schlechthin verworfen, und konte es nicht thun; er hat sie nur berichtigt und vervollkommnet. Die empirische Naturlehre und Naturkunde schloß er ganz vom Bezirke der Philosophie aus. Die Logik und die Metaphysik nahm er als die Hauptbestandtheile der theoretischen Philosophie an. Zu der letzteren zählte er Ontologie, metaphysische Körperlehre, rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie. Bey der Logik und rationalen Psychologie begieng er den Fehler, daß er die empirische Psychologie unter beyde vertheilte, ob er sie gleich auch besonders abgehandelt hat. Daß die Logik sich bloß auf die Form des Denkens erstrecke; daß die rationale Psychologie die Seele lediglich als Ding an sich erwäge, nicht soferne sich diese empirisch im Bewußtseyn verräth; daß also beyde Wissenschaften von der empirischen Psychologie wesentlich verschieden sind, scheint er noch nicht mit der gehörigen Klarheit und Bestimtheit eingesehen zu haben. Uebrigens war das Fachwerk der Metaphysik, wie W. es anlegte, völlig in der Natur der Vernunft gegründet, das heißt, sofern die Metaphysik überhaupt durch die Vernunft als Idee gegeben ist. Die praktische Philosophie schied W. in die allgemeine und besondre. Jene ist nicht das, was wir itzt Metaphysik der Sitten nennen; denn von einer praktischen Metaphysik hatte W. keinen Begriff; obgleich die Untersuchung des Moralprincips auch von ihm in die allgemeine prak-

praktische Philosophie verwebt ist; sondern sie ist vielmehr eine Physiologie des menschlichen Willens überhaupt nach seinen Trieben und Neigungen, auf innere Erfahrung gegründet. Die besondre praktische Philosophie enthält Naturrecht, Moral, Politik und statswirthschaftliche Theorie. Die Teleologie behandelte Wolf als einen Anhang der Philosophie, der in den theoretischen und praktischen Theil derselben zugleich einschlägt.

Bey der besseren äußeren Anordnung der philosophischen Disciplinen hat Wolf es nicht bewenden lassen, sondern er hat auch für ihre innere Ausführung, für die Deutlichkeit und Bestimtheit der Begriffe und Lehrsätze, für eine bessere Stellung und Entwickelung der Gründe, nach der Ansicht, welche er von den philosophischen Gegenständen hatte, sehr viel gethan. Schon dadurch ist er seinem Zeitalter und auch der Nachwelt überaus nützlich geworden. Kann man bisher auch nicht von ihm sagen, daß er ein ganz originales System aus eigenen Principien aufgestellt habe; so hat er doch unstreitig die Philosophie in einer originalen Form aufgestellt, und zwar in einer für den damaligen Zustand der Wissenschaften in mancher Hinsicht sehr brauchbaren Form. Seine Materialien verdankt er freylich größtentheils Andern, hauptsächlich dem Leibnitz, wenigstens in der theoretischen Philosophie; denn in der praktischen hat er mehr Eigenes; aber er ist doch dabey mit sorgfältiger Auswahl und Kritik verfahren; und wenn er gleich in einen sehr einseitigen und unbefriedigenden Dogmatismus gerieth, so muß man nur auf die Beschaffenheit Rücksicht nehmen, welche die Philosophie vor ihm und zu seiner Zeit hatte, um ihm Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. Daß Wolf sehr viel leistete, davon ist selbst die hohe Ach-

genug ein Beweis, welche ihm seine Zeitgenossen wid-
meten, und die nicht ohne hinlänglichen Grund seyn
konnte, so wenig wie sie es zu unsern Tagen bey Kant
ist, obgleich ihm manche Gegner desselben alles Ver-
dienst absprechen. Durch die systematische Form und
Methode, welche Wolf in die Philosophie und Ma-
thematik einführte, und welche aus diesen in die Be-
handlungsart anderer Disciplinen überging, beför-
derte er Ordnung und Bündigkeit im Denken, Präci-
sion in den Begriffen, Zusammenhang im Ganzen und
im Einzelnen der Erkenntniße. Allerdings wurde die
Wolfische Manier sehr bald auf eine pedantische Weise
gemißbraucht, besonders zum Nachtheile des guten Ge-
schmacks; aber dies hat Wolf selbst nicht verschuldet;
der Mißbrauch einer Methode kann ihren Nutzen über-
haupt nicht aufheben. Dies sollten mehrere auch un-
serer heutigen Gelehrten bedenken, die wegen des Un-
fugs, der mit der sogenannten kritischen Philosophie
getrieben ist, gegen diese selbst so bitter eifern. Einige,
die ihr Lobredner Wolf's sind, um Kant und seine
berühmtesten Nachfolger zu verkleinern, schmähten im
Anfange ihrer schriftstellerischen Laufbahn eben so auf
die Wolfianer und die Wolfische Methode, wie sie itzt
auf Kant und das Transscendentalwesen schmähten,
ohne hinlänglich zu unterscheiden, was dabey Miß-
brauch war und ist. Das ist nicht nur unverständig,
sondern auch ungerecht.

Ein anderes Verdienst Wolf's, das fast ganz
verkannt oder übersehen wird, ist dieses, daß er nächst
dem Thomasius der erste Schöpfer der deutschen
philosophischen Kunstsprache wurde. Er hat
hierin noch ungleich mehr gethan, als Thomasius,
und was er that ist um so ruhmwürdiger, da er gar

kein

kein sicheres Beyspiel des Geschmacks unter den deutschen philosophischen Schriftstellern hatte, dem er hätte folgen können. Leibnitz hatte die Philosophie fast gar nicht in seiner Muttersprache bearbeitet. Thomasius hatte zwar einen großen Theil der lateinischen Kunstausdrücke abgeschafft, aber er hatte dafür nicht immer anpassende deutsche, sondern oft nur gangbarere lateinische und noch mehr französische gewählt. Man fieng zwar schon damals an, statt der lateinischen Kunstwörter deutsche zu erfinden; aber diese ersten Versuche fielen oft sehr unglücklich aus, und machten ihre Urheber nur lächerlich, so daß Thomasius selbst darüber spottete; wiewohl doch manche der neugestempelten deutschen Kunstwörter, die er persifflirte, nachher gewöhnlich geworden sind. Wolf gieng seinerseits äußerst behutsam und vorsichtig zu Werke. Er wählte seine Kunstausdrücke erst, nachdem er sowohl ihre Bedeutung sorgfältig bestimt, als auch die Möglichkeit ihres Gebrauchs in der deutschen schriftstellerischen Sprache geprüft hatte. Auch ist er in der That bey seiner Erfindung einer neuen deutschen Terminologie überaus glücklich gewesen; denn bey weitem die meisten seiner Kunstwörter sind in der Folge beybehalten worden, ob man gleich oft den Sinn derselben anders, als er, bestimt hat. Zur anschaulichen Ueberzeugung, wie viel Wolf zur Versicherung und Vervollkommnung der deutschen philosophischen Sprache beygetragen habe, können die Register zu seinen deutschen Lehrbüchern dienen.

Auch das ist endlich in Erwägung zu ziehen, daß durch Wolf's System eigentlich erst die scholastisch aristotelische Philosophie in Deutschland verdrängt, und zwar so ganz verdrängt worden ist, daß man sie bald hernach fast bis auf den Namen vergessen hat. Wie

Wolf

Wolf kann man daher erst die Epoche einer originalen deutschen Philosophie ansetzen. Weder das Gute, was im Cartesianischen, noch was im Leibnizischen Systeme enthalten war, würde jemals in allgemeinern Umlauf gekommen seyn, wenn es Wolf nicht für die Schule verarbeitet, und dadurch in das große gelehrte Publicum eingeführt hätte. Ueberhaupt muß man bey der Würdigung des Wolfischen Verdienstes nicht den Maaßstab von dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie hernehmen, sondern von dem, in welchem sie sich vor ihm befand.

So vieles auch Wolf in seinem philosophischen Systeme vom Leibniz und andern seiner Vorgänger entlehnt hat, so hat er doch auch selbst großen eigenthümlichen Antheil daran, und dieser ist wahrlich nicht so unerheblich, wie er oft ausgegeben wird. Was beym Aristoteles der Fall war, daß schon bloß das systematische Anordnen der vorhandenen philosophischen Materialien ihm manche Lücke aufdeckte, manche Inconsequenz in den Vorstellungsarten Anderer zeigte, und jene zu ergänzen, diese zu berichtigen, Veranlassung gab: das ereignete sich auch bey Wolf, und zwar bey diesem um so mehr, da er die mathematische Methode befolgte, von deren Anwendung auf die Philosophie Aristoteles noch keinen Begriff hatte, wo die Lücken und Inconsequenzen der Vorgänger, deren Lehren W. etwa aufnahm, sich noch weit eher und auffallender offenbarten. Man muß daher auch in Beziehung auf das Leibnizische System so gerecht seyn, einzugestehn, daß dasselbe erst durch Wolf in seinen Hauptpuncten zur systematischen Deutlichkeit und größeren Vollständigkeit erhoben sey. Einer Menge von Begriffen und Lehren, die Leibniz u. a. übergangen hatten,

ten, die aber in einem ausführlichen und genau zusammenhängenden Systeme nicht übergangen werden durften, hat W. zuerst ihre Stelle im Systeme gegeben, und sie weiter entwickelt und bestimt.

Die Philosophie überhaupt erklärte er für die Wissenschaft alles Wirklichen und Möglichen, wie und warum es wirklich und möglich sey. Diese Erklärung ist nicht so zu verstehen, als ob er schlechthin alle wirkliche und mögliche Gegenstände zur Philosophie gerechnet, und diese dadurch in eine Pansophie verwandelt hätte; sondern es kam ihm nur auf das Wesen und die Gründe der Dinge an, und die Untersuchung hierüber sollte den Inhalt der Philosophie ausmachen; daher auch späterhin Mehrere aus der Wolfischen Schule die Philosophie als die Wissenschaft der zureichenden Gründe der Dinge definirten. Freylich hatte die Wolfische Definition der Philosophie große Mängel; an diesen hat es aber auch mehreren neueren Erklärungen, wodurch jene verbessert werden sollte, nicht gefehlt.

Die Logik Wolfs enthält sehr viel Nützliches und Lehrreiches. Er gieng darin von der Empfindung aus, die nach ihm das Bewußtseyn einer Sache als gegenwärtig ist. Diejenige Thätigkeit der Seele, durch welche sich dieselbe bewußt wird, ist ein Gedanke, und die Vorstellung der Sache in Gedanken ist ein Begriff. W. nahm die Leibnizische Eintheilung der Begriffe nach ihren formellen Unterschiede an, und suchte sie noch genauer zu bestimmen durch die Unterscheidung der ausführlichen und unausführlichen deutlichen Begriffe; auch zeigte er die Art, wie wir zu Begriffen gelangen können; wie durch Abstraction höhere und niedere Begriffe gebildet würden; wie die Realität der

will-

willkührlichen Begriffe zu prüfen sey, welche die Erfahrung nicht verbürge; was für einen Nutzen die Worterklärungen haben, sowohl zur Verminderung der Wortstreitigkeiten, als selbst zur Begründung der Beweise, zu welcher letzteren Absicht sich auch die Mathematiker ihrer bedienen u. a. Vornehmlich schätzbar an der Wolfischen Logik ist aber die Aufmerksamkeit, die er den Schlüssen selbst widmete und auch Andern einschärfte. Zu seiner Zeit war dies um so heilsamer, da es durch Baco und neuerdings durch Thomasius zur Mode geworden war, die Syllogistik als einen Kram unnützer Spitzfindigkeiten zu verhöhnen, und ganz aus der Logik zu verbannen. In der Behandlung der Syllogistik folgte er dem Aristoteles, gründete dieselbe auf das Dictum de omni et nullo, das er aus dem Satze des Widerspruchs ableitete, und so behielt er auch die scholastischen Regeln der verschiedenen Schlußarten bey, ob er gleich in seinem Lehrbuche nur die erste Figur bearbeitete. Um den Werth der Schlüsse darzuthun, zeigte er, daß der menschliche Verstand Alles durch sie erfinde und beweise, wenn auch das Schema derselben, welches die Syllogistik der Kürze der Theorie wegen vorschreibt, nicht immer beachtet würde. Selbst die Gewißheit der mathematischen Beweise gründe sich lediglich darauf, daß sie in einer ununterbrochenen Kette von Schlüssen fortgingen, die sich auf unstreitige Erfahrungen, Erklärungen, oder andere schon erwiesene Wahrheiten stützten. Wolf glaubte, daß sich auch außerhalb der Mathematik auf eine ähnliche Weise demonstriren lasse, um zur Gewißheit zu gelangen. Er zeigte ferner, daß die sogenannten verstreckten und unvollkommnen Schlüsse im Verstande vollkommen gedacht, nur unvollständig mit Worten ausgedrückt würden. Außerdem setzte er sehr viele

prak-

praktische Bemerkungen und Regeln hinzu zur Entdeckung und Erkenntniß der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums, zur Untersuchung und Erklärung von Schriften, zur Prüfung neuer Erfindungen, zur Beurtheilung der eigenen Verstandeskräfte, inwiefern sie zur Erkenntniß der Wahrheit zureichen, wobey er auch die Medicina mentis Tschirnhausen's benutzte.

Durch die Verleumdungen, welche man wider Wolf aus Neid über den Beyfall, welchen er als Lehrer hatte, verbreitete, und denen er zu begegnen wünschte, ward erst zuerst bewogen, sein metaphysisches System in seinem deutschen Lehrbuche bekannt zu machen. Die gesammte Metaphysik gründete er auf den Satz des Widerspruchs, den er gewissermaßen mit dem Bewußtseyn identificirte, auf welches sich alles Daseyn, und alle Wirklichkeit zuletzt gründe. Alles ist unmöglich, was im Bewußtseyn einen Widerspruch enthält; hingegen ist jedes Ding möglich, dessen Daseyn sich nicht selbst widerspricht. Aus dem Satze des Widerspruchs leitete W. alle übrigen metaphysischen Principien, besonders den Satz vom zureichenden Grunde her. Hätte ein Ding keinen zureichenden Grund, so müßte Etwas aus Nichts werden können, was sich gleichwohl widerspricht; also muß jedes Ding einen zureichenden Grund haben. Auf eine ähnliche Weise entwickelte er alle ontologische Prädicate. Das Wesen jedes Dinges, wodurch es ist, besteht in seiner innern Möglichkeit, oder vielmehr die Wirklichkeit ist, wie er sich ausdrückte, eine Ergänzung der Möglichkeit (complementum possibilitatis). Nothwendig ist dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist. Hieraus fließt die Nothwendigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Wesen als solcher und der in ihnen

gegrün-

gegründeten Eigenschaften. Die Dinge überhaupt wurden von ihm in einfache und zusammengesetzte unterschieden. Die Existenz jener behauptete er vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde aus der Existenz dieser; denn das Zusammengesetzte kann nur seinen Grund in dem Einfachen haben. In dieser Lehre folgte er durchaus der Leibnizischen Vorstellungsart. Das Wesen der einfachen Dinge selbst hat nichts Veränderliches; die Veränderung kann also bey ihnen nur darin liegen, daß sie Schranken haben, und daß diese abwechseln. Das einfache Ding kann aber auch als unbeschränkt und unveränderlich gedacht werden, und dann ist in ihm alles Mögliche enthalten. Die zusammengesetzten Dinge sind im Raume, und dieser kann auch nur in Beziehung auf sie existiren. Alle übrige Eigenschaften derselben haben in der Art der Zusammensetzung ihren Grund.

Wolf beging bey dieser seiner Ontologie den Hauptfehler, daß er das Princip der Denkbarkeit mit dem Principe der Erkennbarkeit verwechselte, und aus jenem eine Metaphysik herleiten wollte, die nur aus ihm hergeleitet werden kann. Die Metaphysik muß, wie jede Erkenntniß, nach logischen Regeln gedacht werden, und insofern steht sie unter dem Satze des Widerspruchs; aber der Gegenstand der Metaphysik, das Ding an sich und dessen Eigenschaften, beruhen auf einem andern Erkenntnißprincipe. Wolf brachte daher statt ontologischer Prädikate, lauter formale logische heraus, die nur eine Exposizion von Verstandesbegriffen waren, und aussagten, mit was für Merkmalen das Ding überhaupt gedacht werden könne und müsse, nicht aber, was das Ding an sich selbst sey. Daß er diese Täuschung nicht bemerkt

bemerkte, ist sehr zu verwundern. Sie ist am auffallendsten in seiner Erklärung des Wesens, wo er sich bloß in einem logischen Cirkel herumdrehte. Das Wesen soll eine Ergänzung der inneren Möglichkeit seyn, und so entsteht die Frage: was zu der Möglichkeit hinzukommen müsse, damit sie Wirklichkeit werde? Die Antwort kann nicht anders seyn, als: die Wirklichkeit muß hinzukommen, damit die Möglichkeit Wirklichkeit werde, und also wird die Wirklichkeit durch die Wirklichkeit erklärt. Es scheint, daß W. darum seine Verwechslung des Formalen mit dem Realen nicht bemerkte, weil er zuerst bloß analytisch verfuhr, und aus dem logischen Begriffe des Dinges die Prädicate entwickelte, wobey er anfangs ohne Anstoß fortschritt, bis er hernach in die Synthesis verfiel, daß er auch reale Prädicate aus den logischen erklären wollte, welche Erklärung aber immer logisch blieb, und als Realerklärung nur von ihm erschlichen wurde.

Von der Entwickelung der ontologischen Begriffe ging W. zur Psychologie über. Die Seele erklärte er als dasjenige Wesen, das in uns sich seiner selbst und anderer Dinge außer uns bewußt ist, dessen Daseyn eben deßwegen unbezweifelt ist. Er nahm also das Ich in uns gleich für eine besondere vom Körper verschiedene Substanz an. Die erste Thätigkeit der Seele, wodurch sie irgend einen Gegenstand sich vorstellt, ist die Perception; diese mit Bewußtseyn verbunden ist die Apperception; und das Denken ist ein Verbinden der Apperceptionen mit den Perceptionen. Mit Leibniz unterschied er ferner dunkle, verwirrte, klare und deutliche Vorstellungen, und theilte danach die Seelenvermögen in obere und untere ein. Jene sind diejenigen, welche auf die Bewirkung

deutlicher Vorstellungen und Begriffe gerichtet sind; diese bewirken nur dunkele und verworrene. Der Unterschied, den er hier zwischen den niedern und höhern Seelenvermögen (der Sinnlichkeit und dem Verstande) festsetzt, ist also, wie Kant bemerkt hat, bloß logisch, und betrifft den verschiedenen Grad der Deutlichkeit der Erkenntniß, aber keine specifische Verschiedenheit der Erkenntniß selbst in Ansehung ihrer Gegenstände, die doch bey der Sinnlichkeit und dem Verstande offenbar statt hat. Die Empfindungen in der Seele entstehen zugleich mit der Afficirung der Organe durch einen empfindbaren Gegenstand, welcher auch die Beschaffenheit jenen entspricht.

Wolf bekante sich zur leibnitzischen prästabilirten Harmonie. Er leitete also die Sensationen der Seele nicht aus den Veränderungen der Organe als ihrem zureichenden Grunde her; sondern er gab diese Veränderungen nur als den Grund an, aus welchem sich verständlich erklären lasse, warum die Sensationen in einer bestimten Beschaffenheit nach einander folgten. Der Grund der Entstehung der Sensationen ist allein in der Seele enthalten. Wolf suchte hier uns auch mehrere von den Fällen begreiflich zu machen, wo wir durch unsere sinnlichen Empfindungen betrogen werden, was nicht geschehen könte, wenn die Sensationen unmittelbar aus den Eindrücken, und nicht zugleich mit diesen entstünden.

Die Sensationen unterscheiden sich von den Bildern der Phantasie durch die mit jenen verbundene grössere Klarheit. Daher werden auch die letztern durch die erstern geschwächt, weil die erstern stärker sind; umgekehrt bekommen die Bilder der Phantasie, wie im Traume, eine grössere Klarheit, wenn die äussern

Sin-

Sensationen aufhören. Je deutlicher die Sensationen sind, desto mehr gehen sie in Bilder über; die Geschmacksempfindungen werden also wegen ihrer größeren Deutlichkeit eher Bilder, als die Empfindungen des Geruchs und Geschmacks, die verworrener sind. Das Gesetz der Ideenassociation ist, wenn eine sinnliche Vorstellung etwas Gemeinsames mit einer vormals gehabten Empfindung hat, wodurch diese wieder erweckt wird. Durch Scheidung und Verbindung ehemals empfundener Gegenstände können nie empfundene Dinge (in der Verbindung, welche hier die Materialien erhalten) mittelst der Phantasie vorgestellt werden. Den Grund des Wiedererkennens gehabter Vorstellungen findet Wolf in den Nebenvorstellungen, nicht in der bloßen Wiedererweckung der ehemaligen Vorstellung selbst, in welcher er nicht liegen kann. Dieselbe Vorstellung komt nehmlich in zwey verschiedenen Reihen vor. Man hat z. B. einen Menschen in einer Kirche und hernach in einem andern Hause gesehen. Bey der letzteren Vorstellung wird die erstere associirt; dies veranlaßt eine Vergleichung, wo bey der Verschiedenheit der übrigen Nebenvorstellungen die Gleichheit jener mit dieser bemerkt wird; daher das Resultat, es sey derselbe Mensch, den man schon einmal in der Kirche gesehen habe. Der Schlaf ist ein Aufhören aller klaren Sensationen, und er ist tiefer Schlaf, wenn wir uns auch keiner Bilder im Innern bewußt sind. Die Träume setzen allemal eine Sensation voraus, und werden hernach durch die Ideenassociation fortgesetzt. Nimt man nicht eine Sensation an als erste Ursache des Traumes, wenn diese gleich schwach ist, und um einen Traum hervorzubringen nur schwach seyn muß, so ist kein Grund da, warum gerade ein bestimmtes Bild der Phantasie zuerst dem Bewußtseyn

lebhafte vergegenwärtigt wird, welches denn die Ideenassociation in eine lebhaftere Thätigkeit bringt.

Hierauf handelt Wolf die Lehren ab vom Gedächtnisse, der Aufmerksamkeit, und dem Abstractionsvermögen. Die Güte des Gedächtnisses setzt er in die größere Leichtigkeit der Fassung der Vorstellungen, wozu aber auch die größere Deutlichkeit derselben beyträgt; und in die längere Dauer derselben. Die Aufmerksamkeit ist das Vermögen einer successiven willkührlichen Richtung auf die in einem wahrgenommenen Gegenstande enthaltenen Merkmale. Das Abstractionsvermögen besteht eigentlich darin, daß die Seele auf gewisse Theile der Vorstellungen gerichtet wird, und dadurch ihre Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit bemerkt.

Den Verstand erklärte Wolf als das Vermögen, das Mögliche deutlich zu erkennen; er ist ihm reiner Verstand, sofern er von den Sinnen und der Phantasie abgesondert ist, und ist der Grund der allgemeinen Erkentniß und der Urtheile, die aus Vergleichung der Begriffe entspringen. Unter der symbolischen Erkentniß dachte W. eine solche, wo nur Worte gedacht werden, ohne daß die dadurch bezeichneten Begriffe gegenwärtig sind; z. B. wenn wir uns ein Tausendeck vorstellen, ohne daß wir von allen Seiten desselben und den daraus entstehenden Figuren eine deutliche Vorstellung haben. Eine reine Verstandeserkentniß ist diejenige, wenn in dem Begriffe einer Sache durchaus nichts Verwirrtes und Dunkles ist; denn die Verworrenheit und Dunkelheit der Vorstellungen ist nur der sinnlichen Wahrnehmung und den Bildern der Phantasie eigen, wie W. voraussetzte. Der Scharfsinn ist das Vermögen, Vieles an Einem zu unterscheis

scheiden; eine Erklärung, die für den philosophischen Scharfsinn nicht scharfsinnig genug ist. Der Tiefsinn ist das Vermögen, die deutlichen Begriffe in andere einfachere aufzulösen; aber auch das Talent, die Erkenntniß zu allgemeineren Bedingungen zu verfolgen muß unter diesen Begriff gebracht werden; denn beydes ist dem Tiefsinne eigen. Der Witz ist eine Leichtigkeit, die Aehnlichkeiten der Dinge zu bemerken. Er erfodert eine lebhafte Einbildungskraft und ein gutes Gedächtniß, theils um die Gegenstände stark vor sich zustellen, theils um sich an die Aehnlichkeit abwesender Gegenstände zu erinnern. Vorzüglich bewies Wolf, daß alle unsere Erkenntnisse, sofern sie nicht durch Vorstellungen der Sinne und der Phantasie unterbrochen werden, durch Schlüsse an einander hangen. Alles wir ferner aus unzweifelhaften Gründen durch richtige Schlüsse herleiten, ist gewiß, und so sind die Schlüsse ein Mittel, Wahrheiten zu erfinden. Da ein allgemeiner Zusammenhang der Wahrheiten mittelst der Schlüsse statt findet, so muß es auch ein Vermögen geben, denselben einzusehen, und dieses ist die Vernunft. Der Vernunft steht die Erfahrung entgegen, durch welche jener Zusammenhang nicht erkannt werden kann, außer daß die Erwartung ähnlicher Fälle etwas den Wirkungen der Vernunft gleichkommendes ist. Wie beym Verstande, so unterschied auch Wolf bey der Vernunft eine reine und unreine Vernunft. Jene ist diejenige, wenn in Schlüssen bloß Sätze und Definitionen a priori gebraucht werden; diese hingegen diejenige, wenn den Sätzen, aus welchen und durch welche geschlossen wird, Erfahrungsmerkmale beygemischt sind. Hierauf sucht Wolf noch gemmer die Begriffe von Meynung, Irrthum, Glauben und Wahrscheinlichkeit zu bestimmen.

Das Vergnügen erklärte er als die anschaulich erkannte Vollkommenheit, diese möchte nun eine wirkliche oder scheinbare seyn. So gewährt uns ein treffendes Porträt, ein den Regeln der Baukunst entsprechendes Gebäude, eine mannichfaltig zusammengesetzte und doch zweckmäßige Maschine Vergnügen, weil wir hier eine gewisse Vollkommenheit wahrnehmen. Eben hierin liegt der Grund, warum wir an der Entdeckung der Wahrheit und an deutlicher Erkentniß Vergnügen finden; denn hier zeigt sich der Verstand in einer größeren Vollkommenheit. Die Theorie der Empfindungen war inzwischen zu Wolf's Zeit noch zu wenig im Einzelnen aufgeklärt, als daß er hier hätte völlig richtige und befriedigende allgemeine Resultate geben können. Er gerieth daher auch mit sich selbst in Widerspruch, da er hernach das Vergnügen und Mißvergnügen für dunkle und verwirrte Empfindungen ausgab, und doch auch ein Vergnügen an erkannter Regelmäßigkeit von Gebäuden, an Kunstwerken und an deutlicher Einsicht statt finden ließ, was nicht auf bloß sinnlichen Wahrnehmungen und verworrenen Empfindungen beruhen kann. Sehr scharfsinnig bemerkt er, daß das Angenehme auch durch die Association auf die Empfindungen übertragen wird. Die Sensationen an sich selbst machen nicht immer einen angenehmen Eindruck; aber wir verbinden damit den Gedanken an die Vollkommenheit unsers Zustandes, indem wir die Sensation empfinden. Indessen gab W. jener Bemerkung eine zu weite Ausdehnung.

Das Begehrungsvermögen wurde von ihm in ein niederes und höheres, oder sinnliches und vernünftiges, unterschieden. Das sinnliche ist eine Neigung des Gemüths zu einem Gegenstande, die aus

der

der Vorstellung des Guten entspringt, oder die Abneigung jenes von demselben durch die Vorstellung des Uebels oder Bösen. Wolf übersah hier, daß das Begehren zwar mit dem Vorstellen verbunden ist, aber nicht in diesem allein seinen Grund haben kann. Auch seine übrigen Erklärungen der praktischen Anlagen und Fähigkeiten in der sinnlichen Natur des Menschen sind oft einseitig und unbefriedigend. Vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde erfordert jede Handlung einen Bestimmungsgrund; demungeachtet aber sind die Handlungen keiner physischen, sondern nur einer moralischen Nothwendigkeit unterworfen. Die Art, wie W. dem Determinismus ausweicht, war nur eine kümmerliche Ausflucht. Daß Vernunft und Sinnlichkeit nur einander in Streit gerathen, leitete er aus der Contrarietät der Vorstellungen her, welche aus diesen beyden Quellen entspringen. Die Sinne stellen Etwas als gut dar, was die Vernunft als böse verwirft; und was die Vernunft billigt, ist oft der sinnlichen Empfindung, dem Triebe und der Neigung zuwider. Die Frage blieb hier nur übrig: Woher der Streit der Vorstellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft entstehe, da nach dem Wolfischen Systeme die Vorstellungen der Vernunft nichts weiter, als die zur Deutlichkeit erhöhten Vorstellungen der Sinne sind? Nach der Hypothese der prästabilirten Harmonie räumte auch Wolf dem Körper keinen Einfluß auf die Seele ein; denn dieser kann niemals erkant werden; was erkant werden kann, ist lediglich die Coexistenz der Veränderungen beyder, der Seele und des Körpers.

Ich habe schon erinnert, daß W. die rationale Psychologie nicht scharf von der empirischen unterschied, sondern beyde in einander verwebte,

te; da er auch jene auf die innere Erfahrung gründen zu können meynte. Die Folgen dieser Verwirrung zeigen sich aber sehr bald in allen den Sätzen, die er aufstellte, und die man zum Begriffe der rationalen Psychologie rechnen kann. Das Bewußtseyn erklärte er als die Unterscheidung gleichzeitiger Perceptionen; wessen die Seele sich bewußt ist, das unterscheidet sie auch, und was sie nicht unterscheidet, dessen ist sie sich auch nicht bewußt. Aus dieser Erklärung des Bewußtseyns wird auch das Vergleichen und das Reflectiren erläutert; denn was man unterscheiden will, muß man vorher verglichen haben, und das Vergleichen setzt wieder eine aufmerksame Betrachtung der einzelnen Vorstellungen oder der einzelnen Theile einer Vorstellung, d. i. Reflexion, voraus. Die Denkkraft also und alle Thätigkeiten derselben werden hier mit dem Bewußtseyn identificirt. Aus der Natur des Bewußtseyns wird ferner gefolgert, daß kein Körper denken könne. Denn alle Veränderungen des Körpers sind Bewegungen, und diese mag man annehmen so mannichfaltig wie man will, so gewinnt man doch damit kein Unterscheiden, Vergleichen, Ein Bewußtseyn, und also auch kein Denken. Wir nahm sogar an, daß die Denkkraft dem Körper oder der Materie auch nicht einmal mitgetheilt werden könne; denn als Vermögen müßte sie zu den Attributen des Körpers gehören, und ein solches Vermögen widerspricht der Natur des Körpers geradezu. Da die Denkkraft dem Körper nicht eigen seyn kann, die menschliche Seele aber Denkkraft besitzt, so folgt hieraus wiederum, daß diese immateriell sey. Als immateriell ist sie auch nicht zusammengesetzt, sondern einfach. Da gleichwohl die Seele der Veränderungen fähig ist, so können diese nicht darin bestehen, daß die Theile derselben

wechseln; sondern sie können nur im Wechsel der Beschaffenheiten und Modificationen bestehen, wobey übrigens das Subject der Seele selbst fortdauert. Die Seele muß eine Kraft seyn, oder Kraft in sich enthalten, weil in ihr Perceptionen auf einander folgen, und aus diesen die Begierden entstehen, zu welchen ein Grund in der Seele liegen muß, der nichts anders, als wie eine Kraft seyn kann. Weil die Seele eine Kraft ist, so strebt sie vermöge der Natur der Kraft unaufhörlich nach neuen Perceptionen. Ferner die Kraft der Seele kann nur eine einzige seyn; denn jede Kraft erfodert ein eigenes Subject; die Seele aber als einfach ist nur Ein Subject, und kann folglich auch nur Eine Kraft enthalten. Im Schlafe hören die Perceptionen nicht durchaus auf; aber diese sind dunkel und ohne Bewußtseyn.

Aus der Grundkraft der Seele müssen alle ihre Thätigkeiten sich entwickeln lassen. Wie dieses möglich sey, erläutert Wolf durch ein Beyspiel, das von den mannichfaltigen Wirkungen einer Lichtflamme hergenommen ist; obgleich dieses Beyspiel nicht ganz genau paßt, da die Verschiedenheit der Wirkungen der Flamme von den Gegenständen herrührt, anstatt daß sehr viele Wirkungen der Seele immanent sind. Als Grundkraft der Seele selbst nahm er mit Leibnitz die Vorstellungskraft an, ohne sich jedoch vollständig genug darüber zu erklären, wie sie es sey. Die Seele stellt sich die Welt vor nach der Lage ihres organischen Körpers in derselben, und den Veränderungen gemäß, welche in den Sinnesorganen vorgehen. Dies ist auch im Schlafe der Fall, obwohl hier die Vorstellungen nur dunkel sind. Diese Behauptung impliciret jedoch nicht, daß die Vorstellungen [illegible]

Anstendungen zusammenstimmen, sondern nur, daß sie sich nach denselben richten, und mit diesen zugleich entstehen. Die Reflexion beruht auf Vorstellungen, die entweder selbst Empfindungen, oder doch durch solche veranlaßt sind; auch die Bilder der Phantasie und die Träume haben in den Empfindungen ihren ersten Grund; die Urtheile sind aus Empfindungen gezogen, und die Schlüsse bestehn aus mit einander in Verbindung und Verhältniß gesetzten Urtheilen. Also die Empfindungs- und Vorstellungskraft ist das Wesen der Seele, von welcher alle Thätigkeiten derselben ausgehen, und auf welche sich diese zuletzt zurückführen lassen. Bey ihren verschiedenen Thätigkeiten ist die Grundkraft der Seele an gewisse Gesetze gebunden, die sich bey den Vorstellungen, den Bildern der Phantasie, den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen im Bewußtseyn deutlich verrathen. Sofern diese Gesetze, nach denen sich die Grundkraft der Seele äußert, verschieden sind, legt man der Seele verschiedene Vermögen bey, was aber bloß so viel heißt, daß die Kraft der Seele sich auf mancherley Art und nach verschiedenen Gesetzen wirksam beweist.

Die Sensationen selbst sind Vorstellungen des Zusammengesetzten im Einfachen, eine Erklärung, deren Mangelhaftigkeit in die Augen fällt, weil jene dadurch gar nicht von allen übrigen Arten der Vorstellungen unterschieden werden. Eben weil die Sensationen nur das Zusammengesetzte darstellen, gewähren sie keine vollkommen deutliche Erkenntniß, denn das Einfache, die absolute Monade, können sie nie erreichen. Aus der Natur der Sensationen entwickelt Wolf weiter die allgemeinen Begriffe von den Beschaffenheiten der Körper. So entspringt der Begriff

der Ausdehnung dadurch, daß wir die Elemente und ihre Zustände nicht von einander unterscheiden, und sie deßwegen als vermischt und continuirlich vorstellen. Dazu komt noch die dunkle Vorstellung, daß ein Element auf das andere wirke, und der Zustand des einen den Zustand des andern bestimme, und daß die Theile, ungeachtet des Zusammenhanges, dennoch außer einander sind.

Da die Seele sich in jedem Momente den gegenwärtigen Zustand der Welt vorstellt; so scheint dabey das Vermögen der Erinnerung unbegreiflich zu seyn. Wolf nahm also an, daß die Seele auch ein Vermögen habe, nach Vorstellungen vergangener Zustände, und daß nach einem Gesetze aus den sinnlichen Vorstellungen der Gegenwart Bilder der Vergangenheit entspringen. Denn die Zustände jedes Elements eines Zusammengesetzten hangen von einander ab, und so hangen auch die späteren Sensationen von den früheren ab, oder es ist in ihnen dunkel die Vorstellung des vergangenen Zustandes enthalten. Eben so ist aber auch in jeder gegenwärtigen Sensation die Vorstellung des künftigen Zustandes der Welt gegeben, da dieser wiederum von dem gegenwärtigen abhängt. Jede Sensation enthält demnach die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, oder ein Unendliches. Nur ist dieses Unendliche darin gleichsam nur der Möglichkeit nach eingewickelt, und gelangt bloß unter gewissen Bedingungen zum Bewußtseyn. Da auch das Gegenwärtige alles mit einander in Verbindung steht, so haben wir in jedem Momente eine Vorstellung von dem ganzen Weltalle, nur nicht von allen Theilen desselben mit gleicher Deutlichkeit. Hier hat Wolf die Leibnitzische Theorie weiter verfolgt und entwickelt, aber

eben

eben dadurch auch das Ungründliche und Unhaltbare derselben mehr hervorgehoben. Inzwischen verdient doch diese Theorie in der Consequenz, welche er ihr gab, noch weiter historisch erörtert zu werden.

Von den Stücken der Weltidee, welche die Seele mit Klarheit percipirt, kann man sagen, daß sie dieselben eigentlich anschaue und empfinde; denn es ist unmöglich, alle Theile der Weltidee mit gleicher Klarheit zu percipiren, weil sich sonst die Seele nicht die Welt nach der jedesmaligen Lage ihres organischen Körpers vorstellen würde; diese letztere bringt es mit sich, daß die Seele nur jedesmal das klar empfindet, was von außen auf den Körper und die Empfindungsorgane Einfluß hat. Derselbe Fall tritt ein bey den Bewegungen der innern Organe im Gehirne, und demjenigen, was durch diese empfunden wird. Diese sind auch klar und bildlich vorgestellt, obschon die Bilder der Phantasie schwächer als die Empfindungen sind, weil die innern Bewegungen eine geringere Schnelligkeit haben. Den Veränderungen der innern Organe im Gehirne gab schon Wolf den Namen materielles Ideen, und er behauptete mit Recht, daß nach Verschwindung der geistigen Idee bloß das bestimmte Vermögen dazu übrig bleibe, hingegen nichts Wirkliches, da mit dem Aufhören des Endzwecks auch die Existenz der ihm entsprechenden Idee aufhört. Inzwischen wird doch das Gehirn insofern verändert, daß es eine größere Leichtigkeit annimmt, dieselbe Bewegung zu erneuern, und das ist es eigentlich, worin das Wesen der sogenannten materiellen Idee besteht. Die Verletzung des Gedächtnisses erklärt W. daher als eine Verletzung der materiellen Ideen im Gehirne, d. h. der Fertigkeiten, welche die Seele bekommen hat;

diese

nöthige Ideen zu reproduciren. So wie die materiellen Ideen von materiellen Ursachen bewirkt werden, so müssen diese auch jene hindern und verletzen können. W. war hier indessen inconsequent; da er sonst nach dem Systeme der prästabilirten Harmonie den Einfluß des Körpers auf die Seele leugnete, so können auch körperliche Ursachen nicht die Schwächung des Gedächtnisses bewirken; jene Inconsequenz verräth sich aber in seiner Psychologie öfter.

Die Erklärung der abstracten allgemeinen Begriffe aus dem bloßen Empfindungs- und Vorstellungsvermögen schien mit Schwierigkeit verbunden zu seyn. Wolf half sich dadurch, daß er die allgemeinen Begriffe aus der Vergleichung der Empfindungen mit anderen, oder mit solchen, die im Gedächtnisse aufbehalten wurden, und der Reflexion darüber, wodurch wir das Gemeinsame jener Empfindungen erkennen, herleitete. Diese Deduction thut aber durchaus kein Genüge; denn die Abstraction und die Verbindung der allgemeinen Merkmale zu einem neuen Begriffe bleiben hierbey unbegreiflich. Eben diese Schwierigkeit zeigt sich auch bey der Erklärung der Urtheile und des Raisonnements aus der bloßen Empfindungs- und Vorstellungskraft. Jene sind, wie die allgemeinen Begriffe, etwas, das nicht in der ursprünglichen Weltvorstellung liegt; sondern sie sind der Seele eigenes Werk, stellen die Außenwelt gar nicht dar, und haben bloß subjective Realität. Um allen diesen Schwierigkeiten auszuweichen, nahm Wolf noch ein besonderes Vermögen an, allgemeine Begriffe zu bilden, in dessen Natur es auch gegründet ist, daß wir uns in den allgemeinen Begriffen die Dinge anders vorstellen, als sie wirklich existiren. Auf dem Vermögen des

allge-

allgemeinen Begriffe beruht denn auch die Möglichkeit der Urtheile und Schlüsse. Dazu komt noch, daß W. die allgemeinen Begriffe selbst bloß für Vorstellungen von Individuen ausgab, weil das Allgemeine an sich in seiner Reinheit nicht von uns erkant werden könne. Hier ging er jedoch offenbar zu weit; denn einen wesentlichen Unterschied zwischen concreten und allgemeinen Begriffen konte er doch nicht ableugnen, und bey bloß individuellen Begriffen waren auch niemals Schlüsse möglich. Ohnehin wozu bedurfte es eines besondern Vermögens der allgemeinen Begriffe, wenn diese nichts als Vorstellungen von Individuen waren; denn als solche hatten sie hinlänglichen Grund in dem bloßen Vorstellungsvermögen?

Noch schwerer mußte es Wolfen werden, das Begehrungsvermögen und den Willen aus der Seele als bloß vorstellender Kraft zu entwickeln. Denn da die Weltvorstellung in der Seele sich selbst der prästabilirten Harmonie gemäß verändert, und die Seele nichts weiter zu thun vermag, als nur sich vorstellen; so scheint damit alles Wollen aufgehoben zu seyn. Wolf nahm hier den Begriff der Kraft zu Hülfe, die der Seele eigen ist, und durch welche diese ein beständiges Streben hat, von einer Perception zur anderen überzugehen. In diesem Streben ist auch das Princip alles Begehrens und Wollens enthalten.

Daß Wolf unter den Hypothesen über die Harmonie zwischen Leib und Seele die Leibnizische vorzog, ist schon erinnert worden. Gegen die Hypothese vom physischen Einflusse wiederholte er den Cartesischen Einwurf, daß wir von diesem gar keinen Begriff haben; indem Niemand einsehen kann, wie der Körper auf die Seele, und umgekehrt die Seele auf den Körper

zu

zu wirken vermöge. Sollte der Körper physisch auf die Seele wirken, so würde etwas von der bewegenden Kraft, die vorher in der Materie war, verloren gehen; denn die Bewegung, sobald sie von der Seele aufgenommen wird, geht in Perception über, und verschwindet mit dieser. Umgekehrt wirkt die Seele auf den Körper, so entsteht eine bewegende Kraft, die sich vorher in keiner Materie befand. Gleichwohl muß dieselbe Quantität der bewegenden Kraft in der Welt erhalten werden, und da dieses bey der Hypothese des physischen Einflusses nicht der Fall ist, so ist dieselbe verwerflich. Ferner: die bewegende Kraft ist keine Substanz; sie kann also auch deßwegen nicht aus einem Subjecte in das andere übergehen. Dem Systeme der gelegenheitlichen Ursachen setzte Wolf entgegen, daß es dem Satze vom zureichenden Grunde widerspreche. Denn die Vorstellungen erfolgen nach diesem Systeme in der Seele und die Bewegungen im Körper bloß aus dem göttlichen Willen, ohne daß zu den Veränderungen der Seele und des Körpers in jener oder diesem ein vorhergehender Grund läge, aus welchem sie erklärt werden könten, der doch nach dem Satze vom zureichenden Grunde durchaus erfoderlich sey.

Gegen die Leibniz-Wolfische Hypothese von der prästabilirten Harmonie stritt, daß dadurch die Freyheit aufgehoben wird. Hierauf erwiederte Wolf: die Begierden und Entschlüsse seyen nicht prästabilirt; es sey hier auch keine Vorherbestimmung nöthig, weil sie durch die eigene Kraft der Seele aus den Perceptionen nach den Bewegungsgesetzen entspringen. Die Seele gelange zu den Begierden auf dieselbe Weise, wie bey dem angenommenen physischen Einflusse; sofern also die Freyheit bey diesem statt fände oder finden sollte,

fände

fände sie auch bey der angenommenen prästabilirten Harmonie statt. Wolf widersprach sich hier selbst geradezu. Mit den Begierden müssen die Bewegungen des Körpers eben so gut harmoniren, wie mit allen übrigen Perceptionen der Seele; das können sie aber nicht, wenn sie nicht gleich diesen prästabilirt sind. Unstreitig mußte er also entweder seine Hypothese von der prästabilirten Harmonie aufgeben, oder die Freyheit leugnen, und den Vorwurf seiner Gegner, daß sein System zum Fatalismus führe, konte er nicht gründlich widerlegen.

Die rationale Theologie wurde von Wolf in zwey Haupttheile geschieden, in deren einem er das Daseyn und die Eigenschaften Gottes a priori, in dem andern aber eben dieselben a posteriori darzuthun suchte. Vor ihm hatte man jene Beweisarten für das Daseyn Gottes nicht getrennt, ob sie gleich sehr verschieden sind. Auch dadurch, daß er es auf eine bündige Darstellung der Beweise anlegte, hat er sie vervollkommnet und ergänzt.

Seine Beweisart a posteriori ist folgende: Wir selbst existiren, und müssen also einen zureichenden Grund des Daseyns haben. Dieser könte entweder in uns, oder in einem von uns verschiedenem Wesen enthalten seyn. Wäre er in uns selbst, so müßten wir nothwendig existiren, was offenbar nicht der Fall ist. Ist er aber in einem andern Wesen, welches selbst weiter keinen zureichenden Grund zu seiner Existenz voraussetzt; so ist dieses Wesen nothwendig vorhanden. Bedarf aber dieses andere Wesen eines zureichenden Grundes zu seinem Daseyn, so kann die Progression der Gründe nicht endlos seyn, sondern sie muß bey einem Wesen stille stehen, das seinen zureichenden Grund in sich

selbst

selbst hat. Es existirt also ein nothwendiges Wesen oder Gott. Dieses nothwendige Wesen, eben weil es in sich selbst begründet ist, kann weder entstehn noch vergehen; denn es ist so wenig, wie das Wesen aller Dinge überhaupt, der Veränderung unterworfen. Es ist auch nicht zusammengesetzt; denn alles Zusammengesetzte läßt sich trennen und verbinden, ist also veränderlich, kann entstehn und vergehen. Alles Zusammengesetzte ist ausgedehnt; dies kann aber die Gottheit nicht seyn; sie ist folglich einfach und eben deßwegen von der Welt, die ein zusammengesetztes Ausgedehntes ist, verschieden. Ferner das nothwendige Wesen ist kein Element der materiellen Substanzen; diese sind nicht selbstständig; denn eine andere Welt erfodert auch andere Elemente; daher ist das nothwendige Wesen auch von den Elementen der Welt verschieden. Weil aber die Elemente der Welt nicht selbstständig sind, so müssen sie von einem andern Wesen hervorgebracht seyn. Diesem Wesen müssen demnach solche Eigenschaften zukommen, wodurch die Existenz einer Welt möglich und wirklich wird, also insbesondre die Schöpfungskraft. Wird der zureichende Grund der Welt in einem selbstständigen Wesen angetroffen, so ist nicht nöthig, mehr als Eines anzunehmen, und Gott hat daher absolute Einheit. Es folgt aber auch hieraus auf der anderen Seite, daß nur Ein Universum vorhanden ist. Wollte man mehr Welten annehmen, so würden diese einander entweder ähnlich oder unähnlich seyn. In dem ersten Falle ist es in der einen Welt gerade so wie in der anderen; keine unterscheidet sich wesentlich von der anderen; und dann gebricht es an einem zureichenden Grunde, warum die eine Welt gerade hier und die andere dort ist. Sind aber die Welten von einander verschieden, so kann aus dem, was in der einen Welt ist,

kein Grund von dem angegeben werden, was in der andern Welt ist; indem sonst die Welten mit einander in Verbindung seyn, und in der That nur Eine ausmachen würden. Sind sie aber nicht in Verbindung, so läßt sich wiederum die Coexistenz derselben nicht erklären. Es giebt folglich nur Eine Welt. Diese muß aber einen objectiven Grund ihres Daseyns haben, d. i. einen aus der Vorstellung von ihr als einem Objecte hergenommenen, weil sonst nicht einzusehen wäre, warum sie mehr als jede andere existirte. Der Grund kann nur in dem liegen, wodurch sie sich von anderen Welten unterscheidet; denn was mehr Dinge mit einander gemein haben, dadurch wird nichts an einem unter ihnen bestimt.

Sofern nun Gott dieser Welt das Daseyn aus einem objectiven Grunde gegeben hat, hat er den Unterschied derselben von allen möglichen Welten deutlich sich vorgestellt. Daraus fließt, daß Gott Verstand haben müsse, weil ein Vermögen deutlicher Vorstellungen Verstand ist. Gott hat aber auch die gegenwärtige Welt aus allen möglichen zum Daseyn selbstthätig ausgewählt und hervorgebracht; er hat also auch Willen, und ist demnach überhaupt als ein Wesen mit Verstand und Willen begabt ein Geist. Er kann aber nicht eine Weltseele seyn, die sich zur Welt verhielte, wie die menschliche Seele zu ihrem Körper. Denn Gott erkennt alles Mögliche sowohl an sich als in Verbindung gebracht. Es können ihm daher keine Sinne und keine Einbildungskraft zukommen, weil körperliche Organe nicht alles Mögliche zugleich in sich aufnehmen und aufbewahren können; weßwegen auch kein Körper denkbar ist, der mit Gott als seiner Seele vereinigt werden könte. Wäre Gott die Weltseele, würde er

auch von der Materie abhängig werden; er muß aber das freyste und unabhängigste Wesen seyn.

Ferner: Gott erkennt Alles auf einmal; denn er hat die gegenwärtige Welt aus allen möglichen vorgestellten gewählt wegen deßen, wodurch sie sich von allen anderen unterscheidet, und was den Grund ihres wirklichen Daseyns ausmacht. Sofern nun Gott Alles deutlich erkennt, muß er auch allen Unterschied zwischen der gegenwärtigen und allen möglichen Welten deutlich erkennen, und sich also deßen bewußt seyn, wodurch sich jene von diesen unterscheidet. Da aber die möglichen Welten Alles außer Gott Erkennbare enthalten, so muß Gott Alles zugleich erkennen. Ein anderer Beweis für die Simultaneität in der göttlichen Erkentniß alles Möglichen und Wirklichen liegt darin, daß der gegenwärtige Weltzustand allemal zugleich den vergangenen und künftigen ausdrückt, und also Gott, indem er den gegenwärtigen Weltzustand erkennt, zugleich auch den vergangenen und künftigen erkennen muß.

Wenn Gott alles Mögliche und Wirkliche zugleich erkennt, so muß sein Verstand unendlich seyn. Eine Beschränkung des Verstandes kann nur statt finden in Ansehung des Objects oder der Vorstellungsart. Gott stellt sich alles Mögliche vor; sein Verstand ist also in Ansehung des Objects unbeschränkt; er stellt sich Alles deutlich und Alles zugleich vor; also gilt auch dieselbe Unbeschränktheit in Ansehung der Vorstellungsart; und mithin ist der göttliche Verstand unendlich und der allervollkommenste.

Im göttlichen Verstande müssen Ideen seyn. Diese Ideen sind nothwendig, und Gott kann nicht

ohne sie gedacht werden; er kann sie auch nicht ändern; denn die göttliche Erkenntniß umfaßt alles Mögliche; also können keine andere Ideen im göttlichen Verstande seyn, weil sonst nicht Alles Mögliche von ihm erkannt würde; daher sind die göttlichen Ideen auch keiner Aenderung fähig, und sie hängen nicht von seiner Willkühr ab. Hieraus folgt, daß überhaupt nur darum etwas möglich ist, weil eine Idee des Objects im göttlichen Verstande existirt; alle Möglichkeit hat ihren Grund in Gott, und der göttliche Verstand ist die einzige Quelle derselben.

Der Verstandeswelt steht die Sinnenwelt entgegen. Die erstere ist die Welt unter der Form, wie sie vom Verstande nach deutlichen Begriffen gedacht wird, also wie sie in der Wirklichkeit und Wahrheit existirt und sich verhält. Demnach die Verstandeswelt ist das Aggregat einfacher in gewisser Ordnung coexistirender Substanzen, die nach gewissen Gesetzen ihre Verhältnisse gegen einander ändern. Die Sinnenwelt ist das Aggregat aus den einfachen Substanzen zusammengesetzter Erscheinungen.

Gott ist die Ursache alles Vorhandenen. Wäre Etwas nicht durch die Macht Gottes vorhanden, so müßte es entweder durch sich selbst, oder durch ein anderes Wesen, existiren; im erstern Falle wäre es ein selbstständiges Wesen, was außer Gott kein Ding ist; im andern Falle würde es durch ein selbstständiges Wesen hervorgebracht, was wiederum kein anderes, als Gott, seyn kann.

Für die unbedingte Freyheit Gottes wurde von Wolf folgender Beweis geführt. Das Begehrenswerthe erkennen heißt Wollen, und Gott erkennt Alles

des von Ewigkeit. Vor Gott ist nichts vorhanden; also war auch nichts, wodurch er äußerlich hätte bestimt werden können; er bestimt sich lediglich selbst zum Wollen aus innern Gründen, das heißt, er ist unbedingt frey. Gott ist allmächtig. Denn unter allen möglichen Welten ist die gegenwärtige die vollkommenste. Konte Gott diese hervorbringen, so konte er auch alle übrigen hervorbringen; seine Allmacht begründet also das Daseyn aller möglichen Dinge. Die Welt ist aber eine Wirkung des freyen Willens Gottes. An sich ist es ihm gleichgültig, ob eine Welt existire, oder nicht; er ist das sich selbst genugsamste Wesen, das keines äußern Dinges weder zu seiner Existenz, noch zu seiner Erhaltung, noch zur Weisheit und Glückseligkeit bedarf.

Gott hat die Welt in's Daseyn gerufen, weil er dies seinen Eigenschaften gemäßer fand, als das Gegentheil. Der Zweck Gottes bey der Weltschöpfung konte aber kein anderer seyn, als seine Vollkommenheit zu offenbaren. Daß Gott die beste Welt wählte, beweist die vollkommenste göttliche Weisheit; der Zweck der Welt liegt nicht in dieser; denn sie kann nur als Mittel zum Zwecke betrachtet werden; er ist lediglich in der Gottheit selbst zu suchen, und auch hier ist es nicht ein göttliches Bedürfniß, was den Rath der Schöpfung bestimte, sondern bloß die Offenbarung der höchsten Vollkommenheit. Hiermit wird auch die Ehre Gottes offenbart; denn die Ehre Gottes besteht in dem Inbegriffe der göttlichen Vollkommenheiten, der von den Geschöpfen erkannt wird. Da Gott das freyeste Wesen ist, so werden auch seine Zwecke mit der unbedingtesten Freyheit von ihm bestimt. Gott wählt auch nur solche Zwecke, die seiner Natur und seinen Eigen-

schaften entsprechen, als worin die Gründe zu denselben liegen; er bedient sich zur Erreichung dieser Zwecke der tauglichsten Mittel, und erreicht dadurch dieselben auf's vollkommenste. Daher ist Gott auch das weiseste Wesen. In der Körperwelt müssen, was sich aus dem Obigen ergiebt, Endursachen vorhanden seyn. Da Gott alle Wirkungen der materiellen Dinge von Ewigkeit her gewußt hat, so hat er auch den Erfolg gewußt, der entstehen würde, wenn die Dinge in diese oder jene Ordnung und Verbindung gebracht würden. Hat nun Gott die Dinge in dieser Anordnung hervorzubringen beschlossen, so hat er auch die Existenz derselben um jener Folgen willen gewollt, und mithin sind diese als Zwecke Gottes anzusehen. In eben diesen Zwecken ist auch der von uns sogenannte Nutzen der Dinge und ihre Brauchbarkeit enthalten, oder was für uns Nutzen der Dinge ist, ist für Gott ein Zweck derselben.

In Gott hat die Vollkommenheit der Dinge ihren Grund. Er ertheilt diesen einen solchen Grad oder ein Maaß derselben, wie es ihre Natur zuläßt und ihre Bestimmung erfodert; also hat jedes Ding so viel Gutes, wie es nach dem Rathschlusse der höchsten Weisheit haben konte und mußte. Jedes Ding wird in das beste System der Dinge versetzt, wo es durch äussern Einfluß so viel Gutes empfängt, wie möglich ist; denn auch jede zufällige Vollkommenheit der Dinge rührt von Gott her. Da also Gott jedem Dinge so viel Gutes zu Theile werden läßt, wie nach seiner höchsten Weisheit möglich ist, so muß er auch das gütigste Wesen seyn. Diese Güte Gottes kann man auch Liebe desselben gegen seine Geschöpfe nennen, die sich besonders auf die Menschen erstreckt. Ohne die wirklich in der Welt vorhandnen Wesen und vornehmlich ohne die Menschen würde Gott auch die Welt nicht haben

den zur Wirklichkeit bringen können. Man setze das Daseyn der Menschen auf; dann würden aus der Materie entweder andere Wesen haben erschaffen werden müssen, oder die Menschen wären aus einem andern Systeme materieller Dinge in das gegenwärtige verpflanzt worden. Nimt man das Erstere an, so entsteht eine ganz andere Weltordnung, und doch ist die gegenwärtige die beste, so daß keine andere nach dem weisesten göttlichen Rathschlusse erschaffen werden konte. Nimt man das Andre an, so kamt eine Reihe Wesen in die gegenwärtige Welt hinein, die nicht in dieselbe gehört; was ebenfalls unzulässig ist. Also gehört das Daseyn der Menschen nothwendig zum Daseyn der besten Welt. Dazu kamt, daß die Beschaffenheit der Welt gerade in der Art liegt, wie die Dinge mit einander verbunden sind; und daß also auch die Menschen ein wesentliches Glied in der Ordnung der Dinge, wie sie ist, ausmachen.

Soviel Gott allein selbstständig ist, ist es die Welt nicht, und da vor ihr nichts Substantielles existirte, woraus sie hätte geschaffen werden können, muß Gott sie aus Nichts hervorgebracht haben. Die göttliche Vorsehung, wodurch die Welt regiert wird, besteht in der Verknüpfung aller Dinge als Ursachen und Wirkungen, wie dies auch die Erfahrung zeigt, daß die Erhaltung eines Körpers vom Einflusse anderer abhängt. Die Erhaltung der Welt selbst aber erklärte Wolf zufolge der älteren Emanationstheorie für eine fortgesetzte Schöpfung. Wollte man annehmen, ein Geschöpf könne aus eigener Kraft sein Daseyn fortsetzen, so müßte es auch durch die Schöpfung den zureichenden Grund seines Daseyns erhalten haben, und dieser müßte in seinem Wesen, als dem letzten Grunde aller

Beschaffenheiten, liegen. Dadurch würde aus Gott ein Geschöpf zu einem selbstständigen Wesen gemacht, was dem Begriffe desselben widerspricht. Ferner: Nur ein nothwendiges Wesen kann durch eigene Kraft existiren. Es können aber keinem Dinge Attribute mitgetheilt werden, welches nicht das dazu erforderliche Wesen hat; demnach kann kein Geschöpf eine solche Kraft erlangen. Die Erhaltung der Welt kann also nichts anders als eine fortgesetzte Schöpfung derselben seyn. Sofern die Erhaltung der Welt auch die zu der Thätigkeit der Geschöpfe nöthigen Kräfte angehe, heißt sie der göttliche Concursus, und insofern kann man behaupten, daß Gott bey allen Handlungen der Geschöpfe mitwirke. Dadurch erkennt Gott das Gegenwärtige und unterscheidet es vom Vergangenen und Künftigen; indem er jedesmal weiß, wozu er concurrirt. Was aber die Erkenntniß Gottes für eine Beschaffenheit habe, da sie keine anschauliche seyn kann, und bloß auf der Mitwirkung Gottes zu den Handlungen der Geschöpfe beruht, ist hierdurch nicht bestimt. Vermöge der Vorsehung und Erhaltung der Welt ist Gott der unbedingte Herr der Geschöpfe, ein Satz, mit welchem sich die Freyheit der vernünftigen Wesen nicht gut vereinigen läßt. Gott ist an keinem Orte, und dennoch allgegenwärtig. Die Allgegenwart ist mit seiner Concurrenz zur Erhaltung und Wirksamkeit der Geschöpfe identisch.

Auch in dem zweyten Theile der natürlichen Theologie hat Wolf zur Ergänzung und Vervollkommnung der Beweise für das Daseyn Gottes a priori beygetragen. Dem Cartesianischen Argumente fehlte nach Leibnizens Meynung der Beweis von der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens, und diesen setzte Wolf hinzu, obgleich auch hiedurch das Argument

gnügend nicht so bündig geworden ist, wie er und seine Anhänger glaubten. Wirklich ist alles das, was sich in einem Dinge mit Wahrheit findet, und nicht bloß nach den verworrenen Empfindungen und Vorstellungen der Sinne darin zu seyn scheint; der Wirklichkeit steht also das Phänomen entgegen. Diese Wirklichkeit erstreckt sich nicht nur auf die Substanzen, sondern auch auf ihre Beschaffenheiten. Nun ist dasjenige Wesen das vollkommenste, welches alle zusammen mögliche Realitäten im absolut höchsten Grade enthält, und es ist also unbegrenzt, weil nichts Größeres denkbar ist. Aus der absoluten Vollkommenheit folgt die Unveränderlichkeit; indem alle Veränderung in der Abwechslung der Schranken besteht, und das unbegrenzte Wesen keine Schranken hat. Ausserdem sind auch in dem vollkommensten Wesen bereits alle Realitäten, die darin zugleich enthalten seyn können; es können also keine Realitäten verschwinden und keine neue hinzukommen; der höchste Grad der Realitäten, in welchem sie existiren, bleibt auch immer derselbe, und eben deßwegen muß das vollkommenste Wesen unveränderlich seyn. Ein Wesen, das auf einmal Alles hat, was es haben kann, und das wegen seiner Unbegrenztheit unbedingt vollkommen ist, ist unendlich. Es schließt ferner allen Mangel aus; denn könte ihm eine Realität fehlen, so ließe sich eine noch größere Vollkommenheit denken, was gleichwohl dem Begriffe des vollkommensten Wesens widerspricht.

Es ergiebt sich aber aus dem Obigen, daß eine Realität im absolut höchsten Grade möglich ist; aller Mangel und alle Negation wird damit aufgehoben, und bloß das Positive bleibt übrig, in welchem niemals ein Widerspruch seyn kann. Sofern ohnehin eine Reali-

tät an sich möglich ist, muß auch eine unbedingte Realität ohne allen Grad möglich seyn. Demnach ist aber auch ein vollkommenstes Wesen möglich, weil dieses alle zusammen mögliche Realitäten enthält. Keine einzelne Realität kann etwa deßhalb von ihm verneint werden, weil eine andere in ihm enthalten ist, da sonst diese Realitäten nicht zusammen möglich seyn würden. Eben so wenig kann aus den Gränzen der Realität ein Widerspruch entspringen, weil in ihnen gar kein Mangel, gar keine Negation angetroffen wird. Da nun Gott das vollkommenste Wesen ist, so muß er auch möglich seyn. Die nothwendige und zufällige Existenz ist aber Realität. Ferner: es existirt, wie im ersten Theile der natürlichen Theologie erwiesen worden, ein nothwendiges Wesen, und was mit Wahrheit einem Dinge zukommt, ist Realität; auch lehrt die Erfahrung, daß zufällige Wesen existiren. Gott also, als das vollkommenste Wesen, besitzt auch die reale Existenz, und zwar nothwendig, weil diese im Daseyn der höchste Grad ist. Da inzwischen Wolf die göttlichen Eigenschaften nicht alle aus dem Begriffe der bloßen Realität abzuleiten wußte; so nahm er noch andere Begriffe zu Hülfe. So folgerte er mehrere aus der durchgängigen Unveränderlichkeit und einfachen Natur der menschlichen Seele. Die Beschaffenheiten unserer Seele sind mit der Einfachheit zugleich möglich; Gott ist einfach; also müssen auch alle jene Beschaffenheiten im absolut höchsten Grade ihm zugeschrieben werden.

Ich habe bisher die Darstellung der Wolfischen Psychologie, sowohl der empirischen als der rationalen, mit der Theologie desselben verbunden, weil Wolf beyde metaphysische Disciplinen in einen unmittelbaren Zusammenhang gesetzt hat. In seinem Systeme

seine der Metaphysik geht aber die rationale Kosmologie noch vor jenen beyden Disciplinen her, und schließt sich gleich an die Ontologie an. Ich will also nunmehro auch aus der ersteren das Merkwürdigste und Eigenthümlichste ausheben.

Die Kosmologie ist Wissenschaft a priori von der Welt oder dem Universum als einem zusammengesetzten und der Veränderung fähigem Dinge überhaupt, ohne Erfahrung vorauszusetzen, und auch nicht auf die bloße Sinnenwelt eingeschränkt, als worauf sich die metaphysische Körperlehre bezieht. Wolf gab zuerst der Kosmologie die Form einer Wissenschaft, obgleich die vornehmsten einzelnen dahin gehörigen Lehren schon theils im Alterthume, theils und hauptsächlich von seinen nächsten philosophischen Vorgängern debattirt waren. Die Welt erklärte er als eine Reihe endlicher sowohl gleichzeitiger als successiver mit einander verbundener Dinge. Da diese Welt zusammengesetzt ist, so ereignen sich die Veränderungen derselben nach der Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung den Gesetzen der Bewegung gemäß. Ein solches Ding aber ist eine Maschine. Derjenige philosophirt also über die in der gegenwärtigen Welt sich ereignenden Veränderungen mechanisch, der sie aus der Art ihrer Zusammensetzung, d. i. ihrer Structur, Einrichtung, Mischung, begreiflich zu machen sucht.

Ein endloser Rückgang von Ursachen und Wirkungen ist unmöglich. Dieser Rückgang würde eine unbegrenzte Reihe zufälliger Wesen ohne erstes und letztes Glied seyn, und kann in den geradlinichten und kreisförmigen unterschieden werden; je nachdem man sich entweder von jedem angenommenen Gliede immer mehr entfernt, oder auf dasselbe, wovon man ausgegangen

ganzen Welt, wieder zurückkommt. Der geradlinichte Rückgang in's Unendliche ist aber deßhalb unmöglich, weil die Ursachen immer zufällig sind, und keine den Grund des Daseyns in sich enthält; daher dieser Grund in der ganzen unendlichen Reihe immer vermißt wird, was eine Ungereimtheit ist.

Da die Dinge in der Welt in einer allgemeinen Verknüpfung mit einander stehen, so existirt kein bloßer Zufall in der Welt; sondern Alles, was innere Möglichkeit hat, und in der Reihe der Dinge, aus welchen die Welt besteht, gegründet ist, gelangt nothwendig zum Daseyn. Inzwischen gestand Wolf zu, daß auch andere Welten möglich seyen, worin andere Ereigniße vorkämen, weil jedes Ereigniß eine eigene Reihe von Ursachen, und sonach eine eigene Welt erfodre. Es giebt also Möglichkeiten, die in der gegenwärtigen, oder irgend einer anderen vorhandenen Welt nicht zu Wirklichkeiten werden. Hieraus fließt, daß, da in der gegenwärtigen Welt nur successive zufällige Dinge vorkommen, die entstehen und vergehen, alles, was in dieser Welt geschieht, zufällig ist, mithin alle Ereigniße nur eine bedingte Nothwendigkeit haben. Auch erfolgt Jedes in einer Welt nur darum, weil solche Ursachen, die es bewirken mußten, vorhergegangen sind; daher Alles nur bedingt nothwendig ist.

Wolf schreitet hierauf zur nicht eigentlich kosmologischen Untersuchung der Natur der Körper überhaupt fort. Die Körper sind solche zusammengesetzte Substanzen, aus welchen, als aus Theilen, die Welt besteht. Jeder Körper behauptet seinen Ort, und widerstrebt dem andern, der in diesen Ort eindringen will; denn in der Welt ist kein bloßer Zufall; es muß folglich ein Grund vorhanden seyn, warum nicht jeder Kör-

per

per durch jede Kraft bewegt wird; und also muß er der Bewegung widerstehen. Daß der Körper seinen Ort behauptet, nennt Wolf die Kraft der Trägheit, obgleich dieser Name hier sehr unrichtig gebraucht wird, da ein widerstehender Körper thätig und nicht träge ist. Jene Trägheit des Körpers nun folgt nicht aus der Ausdehnung, sondern wird schon im Ausgedehnten vorausgesetzt; denn die Ausdehnung allein könte nicht hindern, daß ein Körper von einem andern fortgestoßen würde. Die Trägheit muß also in der Natur der ausgedehnten Dinge selbst gegründet seyn, und noch vor der Ausdehnung hergehen.

So wie für die Trägheit, sah sich Wolf auch genöthigt für die Thätigkeit der Körper ein besonderes Princip anzunehmen. Denn die Materie ist ihm eine ausgedehnte träge Substanz; die Thätigkeit der Materie kann also weder in der Ausdehnung, noch in der Trägheit, ihren Grund haben; nicht in der Ausdehnung, weil diese an sich nie Thätigkeit bewirkt; nicht in der Trägheit, weil dieser die thätige Kraft geradehin entgegengesetzt ist. Die thätige Kraft muß also von der Ausdehnung und der Trägheit durchaus verschieden seyn, und ein besonderes Princip haben. Der thätigen Kraft muß aber, wie der Materie, eine Fortdauer beygelegt werden, indem ihre Einschränkung die Geschwindigkeit ist. Da also die Kraft sowohl als die Materie verschiedene Modificationen anzunehmen fähig sind, so gehören sie zu den modificabeln Dingen, und müssen substanzenartig vorgestellt werden, wobey sich Wolf jedoch nicht deutlich darüber erklärt hat, was er unter diesem Substanzenartigen verstand; denn wenn es weder eigentliche Substanz, noch eigentliches Accidens seyn sollte, und ein Mittleres zwischen beyden

nicht

nicht existirt, so verschwindet der Begriff des Substanzenartigen selbst in ein Nichts.

Da aus der Fortdauer der Kraft ein beständiges Handeln derselben folgt, so muß die Materie in unaufhörlicher Bewegung seyn: ein Satz, der gleichwohl der Trägheit als angenommener wesentlichen Eigenschaft der Materie widersprach. Die Thätigkeit der Körper wird indessen gehindert durch den Widerstand der äußern Körper. Gegen den Atomismus erinnerte Wolf, daß die den Atomen zugeschriebenen Figuren ihnen im Einzelnen ohne Grund beygemessen würden. Daß die Atomen überhaupt verschiedene Figuren haben, eingeräumt, so wird doch der Grund vermißt, warum bestimte einzelne Atomen diese und keine andere Figur haben. Vermöge des Leibnizischen Satzes vom Nichtzuunterscheidenden müssen alle Elemente der Körper im Innern sich von einander unterscheiden. Wollte man das Gegentheil behaupten, so würde es an einem zureichenden Grunde mangeln, warum das eine Element in diesem, das andere in jenem zusammengesetzten Körper vorkomme. In den Elementen liegt ferner der Grund ihrer Coexistenz und ihres Zusammenhanges; denn zwischen den einfachen Elementen, die einander am nächsten sind, können keine andere gesetzt, und diese auch nicht aus ihrem Orte getrieben werden. Der Zustand des einen Elements kann lediglich aus dem Zustande des andern begriffen werden, und also kann zwischen diesen kein drittes Platz finden. Hieraus entspringt die sinnliche Vorstellung der Continuität. Ausdehnung und Continuität werden daher im Leibniz Wolfischen Systeme nur für scheinbar angenommen. Wir stellen uns die Elemente der Dinge nicht mit der erforderlichen Deutlichkeit vor, unterscheiden sie also nicht

von

von einander, und glauben, daß sie continuirlich sind.

Eben so erklärt denn auch Wolf die Materie, die Trägheit, und die bewegende Kraft, für bloße Phänomene, sofern wir die Thätigkeit der einzelnen einfachen Substanzen nicht unterscheiden, und zwar für phaenomena substantiata, die wir für Substanzen halten, ungeachtet sie nicht von uns als solche erkant werden. Obgleich Wolf der Materie ein inneres Princip der Thätigkeit beylegte, so stellte er dennoch den Satz auf, daß kein ruhender Körper sich selbst bewegen könne, weil jeder Körper der Bewegung widersteht, also durch seine Trägheit zur Selbstbewegung unfähig wird, und weil in der Ruhe kein zureichender Grund der Bewegung enthalten ist. Hier gerieth er offenbar mit sich selbst in Widerspruch.

Den Begriff einer Grundkraft bestimte Wolf folgendermaßen. Es ist diejenige Kraft, die bloß in den Elementen ihren Grund hat. Indeß schränkte er diesen Begriff nur auf Körper ein, und bestimte ihn auch nicht hinlänglich als das Princip aller Kräfte eines Subjects, deren Natur und Richtung von demselben abhängt. Eine abgeleitete Kraft ist denn diejenige, welche aus Modification oder Einschränkung der Grundkraft entsteht; eine Erklärung, die eben so einseitig und unvollständig, wie die vorherige ist. Die Gesetze der Bewegung folgerte Wolf aus dem Satze vom zureichenden Grunde, und hielt sie, wie Leibniz, nicht für geometrisch nothwendig. Aber auch hier ward sein Raisonnement mit sich selbst streitig. Er leitete einmal die Gesetze der Bewegung aus den Eigenschaften der Körper her, setzte also den Grund derselben in das Wesen der Körper; wo aber der Grund gegeben

geben ist, ist auch durch ihn das Begründete nothwendig gegeben, und so erhellt hieraus die Nothwendigkeit der Bewegungsgesetze, die jedoch von Wolf geleugnet wurde *).

Auch

*) Die deutschen Lehrbücher und größern lateinischen Werke Wolf's, sofern sie die theoretische Philosophie betreffen, sind folgende: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkentniß der Wahrheit; Halle 1712. 8 u. öfter. — Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt; Frankfurt u. Leipzig 1719. 8. — Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott u. w. Zu besserm Verstand und bequemerm Gebrauche derselben; Frankf. u. Leipzig 1724. 8. — Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur; Halle 1723. 8. — Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge; Frankfurt 1723. 8. — *Christiani Wolfii Philosophia rationalis* sive *Logica* methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata; Francof. et Lipf. 1728. 4. — *Pfychologia empirica*, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac Theologiae naturalis tractationem via sternitur; Francof. et Lipf. 1732. 4. — *Philosophia prima*, sive *Ontologia*, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur; Francof. et Lipf. 1730. 4. — *Cosmologia generalis* methodo scientifica pertractata, qua ad solidam imprimis Dei atque naturae cognitionem via sternitur; Francof. et Lipf. 1731. 4. — *Pfychologia rationalis*, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae ejusque Auctoris cognitionem profutura proponuntur; Francof. et Lipf. 1734. 4. — *Theologiae naturalis* methodo scientifica pertractatae *Pars prior*, integrum syftema complectens, quo existentia et attri-

Auch um die praktische Philosophie hat Wolf sich dasselbe Verdienst erworben, welches er sich um die theoretische erwarb, daß er jene nach demonstrativer Methode behandelte, und dadurch in eine streng systematische Verbindung brachte. Er hat die dahin gehörigen Disciplinen ebenfalls nicht nur mit compendiarischer Kürze in deutschen und lateinischen Lehrbüchern, sondern auch in seinen größern lateinischen Werken mit einer Ausführlichkeit vorgetragen, die in ermüdende Weitschweifigkeit und mikrologische Genauigkeit ausartete. Den Geist seiner praktischen Philosophie lernt man daher leichter und besser aus seinen Lehrbüchern kennen, als aus den größern Werken, die als Commentare oder Vorlesungen darüber zu betrachten sind.

Er unterschied die praktische Philosophie überhaupt in eine allgemeine und besondre. Jener ist von ihm ein eigenes lateinisches Werk gewidmet. Sie ist, wie ich schon oben bemerkt habe, nicht mit der Untersuchung oder wissenschaftlichen praktischen Erkenntniß zu verwechseln, die, seit Kant, Metaphysik der Sitten genannt wird. Diese letztere beschäfftigt sich bloß mit der Aufstellung und Begrün-

dung

attributa Dei a posteriori demonstrantur. *Pars posterior*, qua essentia et attributa Dei ex notione Entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi, aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur; Francof. et Lipſ. 1736. 37. II. Tomi. 4. — Vgl. *Iustachimi Langii Causa Dei* et *religionis naturalis* adversus Atheismum et quae eum gignit aut promovet veterum et recentiorum pseudo-philosophiam e genuinis veraé philosophiae principiis methodo demonstrativa asserta; Halae 1723. 8.

dung der reinen praktischen Vernunftprincipien a priori, und überläßt die Beschreibung und Analyse des menschlichen Willens überhaupt auch nach seinen empirischen Aeußerungen der empirischen Psychologie oder der sogenannten empirischen Moralphilosophie (praktischen Anthropologie). W. hatte von einer Metaphysik der Sitten gar keinen Begriff, wenigstens keinen deutlichen und bestimten, wenn er auch insofern eine Ahndung davon hatte, als er auch in seiner allgemeinen praktischen Philosophie von der Bestimmung und Begründung der obersten sittlichen Principien ausgehe. Ihm ist die allgemeine praktische Philosophie nichts anders, als eine Beschreibung des menschlichen Willensvermögens nach seinen Anlagen, Trieben und Aeußerungen überhaupt verbunden mit einer Bestimmung der allgemeinsten Gesetze, wodurch dasselbe regiert wird. Deßwegen enthält die allgemeine praktische Philosophie auch eine Erörterung aller der Begriffe, die bey der praktischen Erkenntniß im Ganzen zum Grunde liegen oder vorausgesetzt werden. Man könnte diese Untersuchung als besondre Disciplin angesehen eine Physiologie des menschlichen Willens nennen, die Wolf als Prolegomenon zu den besonderen praktisch philosophischen Disciplinen vorausgehen ließ. Sie sollte zur vorläufigen Kentniß des Objectes überhaupt dienen, worauf sich hernach die besondre praktische Philosophie im Einzelnen bezieht. Bey dem Gesichtspuncte, aus welchem Wolf die gesamte praktische Philosophie betrachtete, war diese Scheidung derselben in eine allgemeine und besondere im geringsten nicht verwerflich; ja sie war zu einer systematischen Anordnung jener nothwendig; und gewissermaßen hatten sie auch schon die ältern Moralphilosophen, z. B. Aristoteles, vorgenommen, nur nicht mit der Schärfe, mit welcher

Wolf

Wolf sie vornahm. An sich selbst aber hatte sie den Nachtheil, daß die Untersuchung der reinen sittlichen und der empirischen Principien des menschlichen Handelns dadurch verwirrt wurde, da man diese selbst nicht gehörig von einander trennte, und folglich auch der Antheil der vernünftigen und der sinnlichen Natur des Menschen an seinem Thun und Lassen, und das Verhältniß beyder zu diesem, nicht hinlänglich aufgeklärt wurde und werden konte. Die neuere Moralphilosophie lehrt dahes statt der allgemeinen praktischen Philosophie die Kritik der praktischen Vernunft und die Metaphysik der Sitten der empirischen Moralphilosophie zur Begründung derselben vorausgehen, und was zur Charakteristik des sinnlichen Begehrungsvermögens überhaupt gehört, wird als Einleitung in die empirische Moralphilosophie aufgenommen, anstatt daß es von Wolf ebenfalls in die allgemeine praktische Philosophie verwebt wurde *).

Ein eigenthümlicher Charakterzug der praktischen Philosophie Wolf's im Ganzen genommen ist, daß er die Sittlichkeit auf den Begriff der Gerechtigkeit zurückführte, in eben dem Sinne, wie die griechischen Moral-

*) Christ. Wolf's vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit; Halle 1720. Hier macht die allgemeine praktische Philosophie den ersten Theil aus. Das größere lateinische Werk ist: *Philosophia practica universalis* methodo scientifica pertractata. *Pars prior*, *theoriam* complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium principia a priori demonstrantur. *Pars posterior*, *praxin* complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur; Francof. et Lipf. 1738. 39. in Tom. 4.

Moralphilosophen, namentlich Platon, diesen Begriff dachten; also das Natürliche nicht von der Moral in Ansehung der Principien unterschied; sondern jenes mit dieser als Eine Wissenschaft behandelte, jenes auf diese gründete, und lediglich eine Verschiedenheit ihrer Beziehungen auf die menschlichen Handlungen zuließ. Die Art, wie er das Princip des Sittlichen begründete, ist folgende:

Die Freyheit des Willens ist eine Thatsache des Bewußtseyns; denn es hängt von uns selbst ab, worauf wir unsere Aufmerksamkeit richten wollen, oder nicht, ob wir gehen, oder stehen wollen u. m. Alle Handlungen also, die dem freyen Willen unterworfen sind, und in diesem ihren Grund haben, sind freye Handlungen. Ausser dem Willen giebt es keine Freyheit; demnach diejenigen Handlungen, sie mögen in Thätigkeiten der Seele oder des Körpers bestehen, die nicht in dem freyen Willen ihren Grund haben, sind nothwendig (erzwungen, mechanisch). Die praktische Philosophie hat es nur mit den freyen Handlungen des Menschen, nicht mit den nothwendigen, zu thun. Die freyen Handlungen aber ziehen mancherley Veränderungen sowohl des Körpers, als der Seele, in Betracht ihrer Zustände und Verhältnisse zu den äußern Dingen nach sich, und sind einander am Werthe sehr ungleich. Der Zustand des Menschen, welchen sie bewirken, harmonirt entweder mit dem vorhergehenden und folgenden, oder er widerspricht diesen. Z. B. Jemand ist gesund und munter, überladet sich aber mit Speise oder Trank, so geräth er in einen Zustand, der dem vorherigen zuwider ist, anstatt daß bey einem mäßigen Genuße sein gegenwärtiger Zustand mit dem vorherigen übereingestimmt haben würde.

Oder

Oder Jemand verrichtet eine löbliche Handlung, so erhält er größeres Ansehn, als er hatte, und sein dermaliger Zustand entspricht dem vorherigen: verrichtet er aber eine schlechte Handlung, so wird sein Ansehn vermindert, und sein dermaliger Zustand steht mit dem vorherigen im Widerspruche. Stimmt nun der gegenwärtige Zustand eines Menschen mit dem vorherigen und folgenden zusammen, so ist derselbe vollkommen, und zwar um so vollkommner, je größer die Uebereinstimmung ist; widerstreitet aber der gegenwärtige Zustand dem vorherigen und folgenden, so wird er unvollkommen, um so mehr, je größer der Widerstreit ist.

Die freyen Handlungen des Menschen bewirken also die größere oder geringere Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des menschlichen Zustandes. Was den Zustand des Menschen vollkommen macht, das ist gut; was ihn unvollkommen macht, das ist böse. Die freyen Handlungen des Menschen sind also entweder gute oder böse. Will man das Gute oder Böse der Handlungen beurtheilen, so muß man über die Veränderungen des Zustandes reflectiren, welchen sie nach sich ziehen. Da also die freyen Handlungen durch ihren Erfolg gute oder böse werden; was aber aus ihnen erfolgt, da es einmal durch sie begründet ist, nothwendig erfolgt, und nicht ausbleiben kann; so sind die Handlungen an sich selbst gut, oder böse, und werden es nicht erst durch den göttlichen Willen. Angenommen also auch, daß kein Gott wäre, und daß der gegenwärtige Zustand der Dinge ohne ihn bestehen könne, so würden dennoch die freyen Handlungen an und für sich gut oder böse seyn.

Die Erkenntniß oder der deutliche Begriff des Guten ist ein Beweggrund des Willens. Da nun sonst nicht zugleich ein Beweggrund des Wollens und Nichtwollens seyn kann; so ist unmöglich, daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, sobald man sie deutlich begreift. Eben so ist die Erkenntniß des Bösen ein Beweggrund des Nichtwollens oder Abscheues. Es ist folglich auch, wie bey der Erkenntniß des Guten unmöglich, daß man eine an sich böse Handlung, die man deutlich begreift, wollen sollte. Was den Beweggrund giebt, daß wir eine Handlung wollen oder nicht wollen, das verbindet uns, sie zu thun, oder zu unterlassen; denn Jemanden zu einer Handlung verbinden, ist: damit einen Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens verknüpfen.

Der Erfolg der menschlichen Handlungen, der sie gut oder böse macht, rührt von der Natur her; das Gute oder Böse aber enthält den Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens, und mithin den Grund der Verbindlichkeit; woraus fließt, daß es die Natur der Dinge und des Menschen selbst ist, welche verbindet, das Gute zu thun, und das Böse zu lassen. Eben die Natur ist es auch, welche die Verbindlichkeit auflegt, das Bessere dem Schlechtern vorzuziehen. Hierbey kann es sich freylich ereignen, daß das Böse unter dem Scheine des Guten uns blendet und verführt; daraus läßt sich gleichwohl nicht der Schluß ziehen, als ob die Natur uns in dem Falle auch zum Bösen verbinde; vielmehr der Fehler liegt alsdenn nicht in der Natur, sondern in der Unwissenheit und dem Irrthume.

Die Natur verbindet uns also, die an sich guten Handlungen zu thun, und die an sich bösen zu unterlassen.

lassen. Da nun jene unsern Zustand vervollkommnen, diese hingegen ihn verschlimmern, so verbindet uns auch die Natur zu allem, was unsern Zustand vollkommner machen kann. Die allgemeine Regel des sittlich freyen Handelns ist daher diese: Thue, was Dich und Deinen, und Anderer Zustand vollkommner macht; unterlaß, was ihn unvollkommner macht. Diese Regel ist in der Natur der Seele gegründet, und sofern sie eine Verbindlichkeit ausdrückt, ist sie ein Gesetz. Weil es zu ihrer Begründung des Willens Gottes nicht bedarf, so gilt sie auch für den Atheisten, und man kann nicht sagen, daß der Atheismus Jemand zum Bösen verleite; sondern es ist eher die Ursache, die auch Andere, welche keine Atheisten sind, dazu verführt, die Unwissenheit des Guten und Bösen. Inzwischen kann der Atheismus allerdings beytragen, daß Jemand dieser Unwissenheit sich mehr überläßt, als er ohnedem thun würde; nur kann das böse Leben nicht für eine nothwendige Folge des Atheismus als solchen gelten.

Da die freyen Handlungen durch dasjenige gut oder böse werden, was auch ihnen erfolgt, so bedarf es zu ihrer Beurtheilung einer Einsicht in den Zusammenhang der Dinge. Diese Einsicht ist die Vernunft, und durch sie wird das Gute und Böse durch die Vernunft erkannt. Die Vernunft lehrt uns also, was wir thun oder lassen sollen; oder sie ist die Lehrerinn des Gesetzes der Natur. Hieraus fließt: Wer nach der Vernunft handelt, lebt auch dem Gesetze der Natur gemäß; und so weit Jemand wirklich vernünftig ist, kann er gar nicht anders, als dem Gesetze der Natur gemäß leben. Oder, der vernünftige Mensch ist sich selbst sein Gesetz.

Die an ſich guten oder böſen Handlungen ſind nothwendig gut oder böſe. Sie ſind alſo unveränderlich, und eben ſo iſt es das Geſetz der Natur, durch welches ſie ihren Charakter empfangen. Das Nothwendige iſt ewig, und folglich iſt es auch das nothwendige unveränderliche Geſetz der Natur. Es umfaßt alle freye Handlungen, die möglich ſind, und mithin iſt es auch vollſtändig.

Der göttliche Verſtand machte Alles möglich, und durch den göttlichen Willen wird alles Mögliche wirklich. Nun iſt durch den Verſtand Gottes möglich geworden, daß aus den freyen Handlungen der Menſchen entweder die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ihres Zuſtandes herrühret, und nach ſeinem Rathſchluſſe iſt dieſes auch in der That der Fall. Da aber die Vorſtellung dieſer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit den Beweggrund für die Menſchen iſt, etwas zu thun, oder zu unterlaſſen; ſo iſt es auch Gott, der dieſen Beweggrund mit den freyen Handlungen verknüpft hat. Gott iſt demnach als der Urheber des Geſetzes der Natur zu betrachten, weil auch Er verbindet die Menſchen, ihm gemäß zu leben. Hierdurch wird das Geſetz der Natur zugleich zu einem göttlichen Geſetze. Wolf bewies dies auch daraus, daß oft auf gute Handlungen Glück, und auf böſe Unglück erfolgt; dies beruht aber auf dem Rathſchluße Gottes, daß es ſo erfolgen ſollte; da alſo Gott freywillig Glück und Unglück als Beweggründe mit den freyen Handlungen verknüpft, ſo verbindet er auch hierdurch die Menſchen das Gute zu thun, und das Böſe zu meiden, oder das Geſetz der Natur erſcheint zugleich als ein göttliches. Auf den Einwurf, der ſich hiergegen darbietet, daß doch oft gute Menſchen unglücklich, und böſe Men-

sehen glücklich sind, erwiedern Wolf, daß viele Menschen nur gut zu seyn scheinen, ohne es wirklich zu seyn; daß das Glück bey den Bösen oft ein Beweggrund sey, vom Bösen abzustehen, und sich zum Guten zu neigen; daß auch das Glück der Erfahrung gemäß oft der Weg zu desto größerm Unglück sey, so wie umgekehrt das Unglück bey den Guten Mittel zu desto größerm Glücke, daß der gute Mensch durch das Unglück vom Bösen abgehalten werde, in welches er sonst verfallen würde. Es erhellt demnach, daß Gott Glück und Unglück nicht zu einerley Absicht in der Welt anwendet, es aber allemal mit den freyen Handlungen der Menschen so verbindet, daß es einem Bösewicht unmöglich abgehen kann, Gutes zu thun, und Böses zu unterlassen.

Das Gute, was Gott mit freyen Handlungen verknüpft, heißt Belohnung, so wie das Uebel Strafe. Beyde erfolgen zwar natürlich aus den Handlungen; aber sofern sie von Gott als Beweggründe mit den Handlungen verknüpft werden, stehen sie als göttliche Belohnungen oder Strafen anzusehen. Gleichwohl wird der vernünftige Mensch nicht durch die Belohnung zum Guten bestimmt, und nicht durch die Furcht vor der Strafe vom Bösen abgehalten; sondern als vernünftiger Mensch ist er sich selbst ein hinreichendes Gesetz, und braucht außer der natürlichen Verbindlichkeit keine andere. Hingegen der unvernünftige Mensch hat an der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes an und für sich nicht genug; denn er erkennt diese selbe nicht als hinlänglicher Deutlichkeit; für ihn müssen also noch göttliche Belohnungen und Strafen als besondere Beweggründe gut zu handeln und das Böse zu fliehen, hinzukommen.

Nach der Bestimmung des höchsten und allgemeinsten Princips der Sittlichkeit handelt Wolf vom Gewissen, von der Art und Weise, das höchste Gut zu erlangen, und theilt dann einige Regeln mit, um die Gemüther, also auch das eigene Gemüth, zu erkennen und zu beurtheilen. Das Gewissen erklärt er als das Urtheil über unsere Handlungen, ob sie gut oder böse sind. Der Mensch hat also auch ihm nur insofern ein Gewissen, als er fähig ist, das Verhältniß seiner freyen Handlungen zu seiner eigenen Vollkommenheit und dem Zustande Anderer zu schätzen. Dieses Urtheil über die Handlungen und ihren Werth ist entweder wahr oder falsch, und daher ist auch das Gewissen entweder richtig oder irrig. W. nimt auch ein gewisses Gewissen an, sofern Jemand von der Richtigkeit seines Urtheils über den Werth seiner Handlungen fest überzeugt ist, und setzt diesem ein wahrscheinliches oder zweifelhaftes Gewissen entgegen, wo unser Urtheil, ob die Handlung gut oder böse sey, nur wahrscheinlich oder zweifelhaft ist. Ein Grund, um dessen willen Jemand besorgt, daß eine Handlung böse sey, ist ein Gewissensscrupel. Wird das Urtheil vor der Handlung gefällt, heißt es das vorhergehende, nach der Handlung das nachfolgende Gewissen. Urtheilen wir über eine Handlung, ehe sie vollbracht wird, so thun wir dieses entweder, um überhaupt zu bestimmen, ob sie gut oder böse sey, oder ob wir sie thun oder lassen sollen. Im ersten Falle nennt Wolf das Gewissen ein lehrendes, im andern Falle ein anrathendes. Das anrathende Gewissen äußert sich auf eine zweifache Art, entweder so, daß wir über das Thun und Lassen einer Handlung nur überhaupt urtheilen, ohne die besondern Umstände zu erwägen, da

sich

sich gerade keine Veranlassung oder Gelegenheit findet, so wirklich zu vollbringen; oder so, daß wirklich die Gelegenheit zum Handeln da ist, und Jemand nun zugleich auf die besondern Umstände bey seinem Urtheile über das Thun oder Lassen Rücksicht nimt. Hat nun Jemand wider das antreibende Gewissen der ersten Art, so ist das Gewissen nachgebend; hat aber er wider das antreibende Gewissen der zweyten Art, so ist das Gewissen überwiegend. Da nach die besondern Umstände auf das Vollbringen oder Nichtvollbringen einer Handlung stärkern oder schwächern Einfluß haben, ist das Gewissen richtig oder unrichtig. Auch kommen hier die Einwirkung der Lust oder Unlust an den Gegenständen unserer Thätigkeit, überhaupt die Affecten, welche sich auf dieselben beziehen, gar sehr mit in Anschlag. Suchen wir nicht eine deutliche Erkenntniß der Gegenstände, so pflegen wir das Gute oder Böse derselben nach der Lust oder Unlust zu beurtheilen, welche diese uns gewähren, so wie nach den Affecten, die gerade in uns rege sind. In diesem Zustande befindet sich aber der Mensch allemal in einer Sclaverey, und ist nicht recht frey; es kömt also auch darauf an, ob Jemand sein Urtheil über die Güte einer zu vollbringenden Handlung im Stande der Freyheit, oder im Stande der Sclaverey fälle; im ersten Falle ist sein Gewissen frey, im andern ist es gehindert.

Nach der Angabe dieser mancherley Unterschiede des Gewissens zeigt Wolf die Nützlichkeit derselben, und zugleich, wie man gegen das lehrende und antreibende Gewissen handeln; warum man eine Handlung billigen oder misbilligen, und dennoch unterlassen oder verrichten könne. Aus seinem Begriffe des Gewissens

erklärt

erklärt er auch, warum Thiere kein Gewissen haben; sie können keines haben, weil sie überaus keines Urtheils fähig sind. Ihr entstehe aber die Frage nach einem Kriterium, nach welchem sich entscheiden lasse: ob das Gewissen richtig sey oder nicht? Dieses Kriterium wird von W. so bestimt: Wenn das Urtheil mit erkannten Wahrheiten zusammenhängt, so ist es der Vernunft gemäß und wahr. Folglich ist das Gewissen alsdenn richtig, wenn es der Vernunft gemäß ist. Da sich nun einsehen läßt, ob ein Urtheil der Vernunft gemäß sey (d. i. mit erkannten Wahrheiten zusammenhänge); so kann auch der Vernünftige die Richtigkeit seines Gewissens selbst prüfen, und hat dazu keinen äußern Richter nöthig. Jeder darf nur das Urtheil in einen Vernunftschluß bringen, um die Wahrheit desselben zu prüfen; daher Wolf auch sagt: durch die Demonstration erhält man ein gewisses Gewissen.

Merkwürdig ist hierbey noch die Art, wie er das ruhige, schlafende, und unruhige Gewissen erklärt. Das erste findet statt alsdenn, wenn das nachfolgende Gewissen dem vorhergehenden nicht zuwider seyn kann; alsdenn ist auch kein Grund zum Mißvergnügen, oder zu widrigen Affecten wegen des Thuns und Lassens vorhanden; und die Ruhe des Gewissens besteht demnach in der fortdauernden Befreyung vom Verdruße und widrigen Affecten, die durch unsere Handlungen bewirkt werden. Ein schlafendes Gewissen scheint ruhig zu seyn, ist es aber nicht wirklich; das Urtheil über die Handlungen ist da entweder noch gar nicht gefällt, oder ist zu dunkel und unbestimt, um auf unsern Gemüthszustand einwirken zu können; sobald aber das Urtheil wirklich erfolgt, oder deutlicher wird, hört auch der Schlaf des Gewissens

auf,

auf, und die scheinbare Ruhe geht in wirkliche Unruhe über. Die Unruhe des Gewissens entspringt aus der Besorgniß, man habe vielleicht Unrecht gethan; dadurch werden ein Gefühl unserer Unvollkommenheit und mit demselben unser Mißvergnügen über uns selbst, zuweilen auch Furcht und andre Affecten, erregt. Die Unruhe des Gewissens, wenn die Handlungen nicht wirklich böse sind, kann dadurch gehoben werden, daß man sich den Werth derselben mehr aufklärt.

Das höchste Gut oder die höchste Glückseligkeit erlangt der Mensch dadurch, wenn er es sich zur Absicht macht, in allen seinen freyen Handlungen nach innerer und äußerer Vollkommenheit seines Zustandes zu streben. Dies geschieht dadurch, daß der Mensch sein Thun und Lassen so einrichtet, daß er nichts ohne Absicht vornimmt, eine jede Absicht aber ein Mittel von derer, und alle ein Mittel zur Hauptabsicht, Vollkommenheit, sind. Wolf nennt dieses einen ordentlichen Wandel führen. Handelt hingegen der Mensch so, daß eine Absicht der anderen zuwider läuft, so ist sein Wandel unvollkommen, und er handelt thöricht. Um zu beurtheilen, ob unser Wandel ordentlich oder unordentlich sey, dazu gehört Schnelligkeit, das Verhältniß der Handlungen zu ihren Zwecken einzusehen, und die Aehnlichkeit derselben in ihren Gründen und Consequenzen zu bemerken; auch Witz und Verstand, um hieraus Regeln für das Verhalten zu erfinden. Was die Beobachtung des Gesetzes der Natur und den ordentlichen Wandel hindert, sind die Sinne, die Affecten und die Sclaverey, in welche sie den Menschen bringen. Wer also das Hinderniß seiner Tugend aus dem Wege räumen will, der muß die Herrschaft über die Sinne und die Affecten

stands zu gewinnen und zu behaupten suchen; ein schweres Geschäft, und das viele Uebung fodert.

In Ansehung der Kunst, sein eigenes Gemüth, und die Gemüther Anderer zu erkennen, giebt Wolf folgende Regeln: Alle freye Handlungen der Menschen, und also auch ihre Tugenden und Laster, gehen von Beweggründen aus, welche die Maximen der Menschen bestimmen, nach denen sie handeln und Gutes und Böses beurtheilen. Kennt man also jene Beweggründe und Maximen, so kann man daraus einsehen, zu was für Tugenden oder Lastern Jemand vorzüglich geneigt sey. Hierzu muß denn auch eine besondere Aufmerksamkeit auf die Affecten kommen, welche die Handlungen Jemandes oder unsere eigenen bestimmen. W. giebt auch Regeln, wie die Verstellung bey Andern zu entdecken sey. Sein Urtheil über die Gültigkeit der Physiognomik ist sehr treffend. Im zweyten Theile trägt W. die Lehre von den Pflichten vor, die er in Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Gott, und gegen andere Menschen abtheilt.

Das Naturrecht gründete Wolf auf die Moral. Sein Princip jenes ist: Du darfst Alles thun, was die Vollkommenheit deines eigenen Zustandes und des Zustandes Anderer erhält und befördert; hingegen darfst du nichts thun, was Deinen oder den Zustand Anderer unvollkommner macht. Es scheint, daß er zu dieser Ansicht des Naturrechts hauptsächlich dadurch verleitet worden, daß mit jeder Pflicht ein Recht, sie auszuüben, verbunden ist; hieraus zog er den Schluß, daß es gar keine Rechte geben könne, welche sich nicht auf die Pflichte stützen, daß folglich

alles

alles Naturrecht auf der Moral beruhe, und der Unterschied zwischen jenem und dieser lediglich darin liege, daß jenes sich nur auf ein verschiedenes Verhältniß der Handlungen zum Sittenprincipe beziehe. Das Naturrecht bestimt das Dürfen, die Moral das Sollen. Wolf hat daher in seinem größern Werke über das Naturrecht diese Wissenschaft so abgehandelt, daß er allemal die Reciprocität der Rechte und Pflichten zugleich darstellt. Nach der allgemeinen vorläufigen Bestimmung der Grundbegriffe und Principien des Naturrechts handelt er von den Pflichten und Rechten des Menschen gegen sich selbst, gegen Andere, und gegen Gott. Dann folgen die Lehren vom Eigenthume, von den Verträgen, das allgemeine Gesellschaftsrecht, Staatsrecht, und Völkerrecht.

Es ist hierbey gar nicht zu verwundern, daß das Naturrecht Wolf's durchaus keinen bestimten Charakter hat. Es kommen einerseits viele Begriffe und Lehren darin vor, die in die Moral gehören; ja die Moral wird großentheils darin wiederholt; andererseits sind auch manche Begriffe aus dem römischen Rechte aufgenommen, wahrscheinlich, weil W. glaubte, sich nach der zu seiner Zeit gewöhnlichen Methode, das Naturrecht in seiner nächsten Anwendbarkeit auf das römische Recht darzustellen, bequemen zu müssen; eine Methode, die für das philosophische Recht um so nachtheiliger war, da man dieses nach dem römischen Rechte zu modeln suchte, anstatt daß dasselbe ein Kanon der Beurtheilung des letztern hätte seyn sollen.

Auch die Politik wurde von Wolf in systematischer Form behandelt, jedoch so, daß er den eigenthümlichen Charakter derselben verfehlte, und hauptsäch-

sächlich sie mit dem allgemeinen Gesellschaftsrechte und dem Statsrechte verwechselte und verwirrte. Er erklärte die Politik für die Wissenschaft, das gesellschaftliche Leben und insbesondre das gemeine Wesen so einzurichten, daß dadurch die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts möglichst befördert werde. Mit diesem Begriffe, ob er gleich nicht ganz bestimmt und dem Zwecke der Wissenschaft angemessen ist, hätte man können zufrieden seyn, wenn Wolf bey der Ausführung sich nur fest daran gehalten hätte. Allein diese zeigt, daß er jenen Begriff in einer viel weiteren und ganz anderen Bedeutung nahm, als worin er hätte genommen werden sollen. Schon in der Vorrede zu seinem Lehrbuche über die Politik äußerte er, daß dasselbe ein Inbegriff aller der Lehren sey, woraus man Alles dasjenige, was im gemeinen Wesen vorkommt, vernünftig beurtheilen könne. Er scheidet daher die Wissenschaft in zwey Haupttheile, von denen der erste von den Gesellschaften der Menschen, vom Ehestande, der Elterlichen Gesellschaft, der Herrschaftlichen Gesellschaft und dem Hause (der Familie); der andere vom gemeinen Wesen überhaupt, von den verschiedenen Arten des gemeinen Wesens, von den bürgerlichen Gesetzen, von der Macht und Gewalt der Obrigkeit, von der Regierung der hohen Landesobrigkeit, und vom Kriege handelt. Aus dieser Angabe der von W. erörterten Hauptstücke der Politik erhellt, daß Vieles fehlt, was in dieser Wissenschaft durchaus nicht übergangen werden darf; und daß fast alle hier behandelte Materien in das Naturrecht gehören.

Daß die Politik Wolf's mit seiner Moral im genauesten Zusammenhange steht, läßt sich erwarten. Sein Grundsatz für jene ist: Thue, was die Wohlfarth

farth der Gesellschaft befördert; unterlaß, was ihr hinderlich, oder sonst nachtheilig ist. Die politischen Maximen bestimte er zwar consequent aus diesem Grundsatze, und urtheilte überhaupt, daß die Politik sich nicht danach richten könne, was in unsern positiven Staten wirklich obwalte und geschehe; sondern daß sie eine Wissenschaft der philosophirenden Vernunft sey. Demungeachtet aber verwarf er alle bloß speculative müssige Ideale von Statseinrichtungen und Statsverwaltungen, bey denen die Menschen als Vernunftwesen vorausgesetzt werden, nicht, wie die Erfahrung dieselben wirklich zeigt. "Es würde freylich, sagt er, in keinem gemeinen Wesen besser hergehen, als wo Alles mit Vernunft geschähe, d. i. wo Jedermann in allen vorkommenden Fällen zureichenden Verstand und Tugend genug hätte; allein da wir solche Menschen auf unserm Erdboden nicht antreffen, so läßt sich auch hier kein so vollkomner Stat einrichten. Nun wäre wohl nicht alle Mühe vergebens, wenn man desgleichen vollkomnen Stat beschreiben wollte; denn er wäre ein Spiegel, darin wir die Unvollkommenheit unserer Staten erblicken könten, und ein Probirstein, daran sich das Gute in unsern Staten zu erkennen gäbe. Allein da ich mir nichts weiter vorgenommen, als zu zeigen, wie sich ein Stat auf unserm Erdboden einrichten läßt, so habe ich auch solche Menschen dazu nehmen müssen, wie wir auf dem Erdboden antreffen."

Daß übrigens in der Wolfischen Politik mehr von Naturrecht und Moral, als von eigentlicher Politik nach dem richtigen Begriffe dieser Disciplin, die Rede sey, will ich noch mit einigen Beyspielen bewähren. Für den Zweck des Ehestandes erklärt W. die Erzeugung und Erziehung der Kinder, und be-

hauptet, daß jeder Beyschlaf unerlaubt sey, der blos Geschlechtslust beabsichtige. Er verwirft also auch als unrecht Knabenschänderey, Sodomiterey, Hurerey, Polygamie u. w. nur nicht aus politischen Gründen, sondern lediglich aus moralischen. Ganz beyläufig berührt er, was das gemeine Wesen darunter litte, wenn jene Laster in demselben herschend werden. So handelt er auch umständlich von den Bedingungen einer glücklichen Ehe; warum so wenig Ehen gerathen; daß das Heyrathen das Allergefährlichste sey, was ein Mensch in seinem ganzen Leben zu wagen habe u. w. Dann werden die gegenseitigen Rechte der Ehegatten auf ihre Güter angegeben, ohne daß irgend auf politische Gründe, die hier eintreten, Rücksicht genommen wird. Der Abschnitt von der väterlichen Gesellschaft enthält eine ganze Reihe Paragraphen über die Erziehung der Kinder. Hingegen die eigentlich politischen Fragen, inwiefern die Art der Erziehung der unbedingten Freyheit der Bürger zu überlassen, oder zu beschränken ist? wie das Recht der Mutter nach dem Tode des Mannes in Ansehung der Erziehung der Kinder festzusetzen sey? wie die Epoche der Mündigkeit der Kinder zu bestimmen sey? u. dgl. kommen gar nicht in Anschlag. Auch die Lehre von der herrschaftlichen Gesellschaft betrift nur die gegenseitigen Rechte und Pflichten zwischen Herrschaft und Gesinde, wobey wiederum gerade die Puncte, die für die eigentlich politische Untersuchung gehöreten, nicht erwogen sind.

Mehr nähert sich Wolf dem eigentlichen Zwecke der Politik in dem zweyten Haupttheile derselben, welcher sich mit der Einrichtung und Verwaltung des Staats beschäfftigt. Als Grundmaxime stellt er hier

sol-

folgende auf: Thue was die gemeine Wohlfarth befördert und die gemeine Sicherheit erhält. Hingegen unterlaß, was die gemeine Wohlfarth hindert und der gemeinen Sicherheit zuwider ist. Diejenige Regierungsform ist die beste, in welcher die Absicht des gemeinen Wesens, die gemeine Wohlfarth und Sicherheit, am leichtesten und sichersten d. i. ohne Umwege und mit der wenigsten Gefahr, daß dieselbe werde verabsäumet und gehindert werden, erreicht werden kann. Unter den Regierungsformen zog Wolf die Monarchie vor. Sie hat den Vortheil, daß in Fällen, wo öffentlich gehandelt werden muß, es geschwind zum Entschlusse komt, und die Angelegenheiten geheim gehalten werden können. Dieser Vortheil ist besonders alsdenn wichtig, wenn der Stat unvermuthet bekriegt wird, oder mit andern Krieg anfangen will. Hingegen übersah W. auch die Nachtheile der monarchischen Verfassung nicht. Der Regent kann entweder aus Mangel genugsamer Einsicht, oder auch wegen einiger Neigungen und Affecten, theils mit schweren Auflagen die Unterthanen drücken, theils dem Lande nachtheilige Vorschläge bewerkstelligen, theils durch unnütze Kriege und durch Eigensinn in Fortsetzung derselben, Land und Leute in die äußerste Gefahr bringen,

In dem Abschnitte über die Einrichtung eines gemeinen Wesens sind viele lehrreiche Bemerkungen zerstreut z. B. über die Anstalten zur Bevölkerung des Landes; über das Verbot der Auswanderung, und die Mittel, diese ohne Anwendung von Zwang zu verhindern; über die Beförderung der Industrie und die dadurch zu vermindernde Betteley; über die Anlegung von Schulen und Akademien und die Anordnung und Verwaltung derselben; über gelehrte Societäten, für

welche Wolf unbedingte Freyheit zu philosophiren und ihre Entdeckungen bekannt zu machen verlange, aus dem sonderbaren Gewande, weil sie keine Meynungen annähmen, sondern nur ausgemachte Wahrheiten, von welchen der Religion, dem State und dem ehrbaren Wandel kein Streyt zu besorgen sey; über gottesdienstliche Anstalten, Stiftung von Hospitalern zum Behufe der Religionsübung, deren Zahl Wolf jedoch beschränkt wünscht; über Einrichtung von Theatern zur Beförderung der Moralität, die sehr lebhaft empfohlen wird; über die Nothwendigkeit, den Wucher und hohe Zinsen abzuschaffen; über bürgerliche Strafen und Belohnungen u. s. w.

Die Atheisten dürfen nach W. nicht im State geduldet werden, ob es gleich möglich ist, daß sie rechtschaffene Menschen sind, weil der Atheismus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden ist. Denn da in den meisten Fällen die atheistische Denkart eine Folge der Unvernunft und mit einem unmoralischen Charakter verknüpft ist; der State aber darauf achten muß, was gewöhnlich geschieht, und nicht auf einzelne Ausnahmen von der Regel rechnen kann; so hat er Ursache, die Atheisten überhaupt als dem gemeinen Wesen gefährlich zu betrachten, und sie alle schlechthin von seiner Genzeinschaft auszuschließen. Eben deßwegen darf aber auch der State auf keine Weise dulden, daß einsichtsvolle Männer, die in ihrer Vorstellungsart über Gott und Welt von der des großen Haufens abweichen, des Atheismus beschuldigt werden; indem Verleumdungen der Art mehr Unheil anrichten, als der Atheismus selbst.

Nicht minder brauchbare politische Rathschläge enthält der Abschnitt von den bürgerlichen Gesetzen

Wolf

Wolf dringt hier darauf, daß die Gesetze nicht zu sehr gehäuft werden, also nicht alle Kleinigkeiten beachten; sondern nur größere und für die gemeine Wohlfarth bedeutendere Unordnungen und Vergehungen verhüten sollen. Er erläutert dies durch ein Beyspiel vom Gottesdienste. Die Obrigkeit soll die Feyertage bestimmen, und die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Zeit und dem Orte nach anordnen, auch befehlen, daß Niemand ohne Noth dieselben versäume; hingegen wäre eine Untersuchung sehr unzweckmäßig, was für Bürger dem Gottesdienste nicht beygewohnt haben und aus was für Gründen. Eine zu große Pünctlichkeit und Strenge der Gesetze würde hierin mehr Schaden als Nutzen stiften. Auch empfiehlt W. sehr nachdrücklich, die bürgerliche Gesetzgebung immer mehr der natürlichen durch die Vernunft zu nähern, und bemüht sich, die Vorzüge dieser vor der gewöhnlichen positiven Gesetzgebung in's Licht zu stellen.

Das gegenseitige Recht der Obrigkeit und der Unterthanen wird von W. folgendermaßen bestimmt. Die Obrigkeit hat das Recht, für den Zweck des Stats den Unterthanen zu befehlen, und diese sind verbunden, zu gehorchen. Diese Verbindlichkeit zum Gehorsame auf Seiten der Unterthanen wird dadurch nicht vermindert oder abgeändert, daß etwa die Unterthanen den Befehl der Obrigkeit ihrem Privatinteresse nicht angemessen finden; denn die Obrigkeit muß die gemeine Wohlfarth zum Augenmerke haben, so wie auch die Unterthanen jener um dieser willen verbindlich sind; und was zur gemeinen Wohlfarth gehört, kann nur die Obrigkeit, aber nicht immer der Unterthan beurtheilen; daher dieser schuldig ist, Gehorsam zu leisten, auch wenn der Befehl der Obrigkeit seinem

Vortheile widerstreiten. Auf der anderen Seite gelinge es sich aber doch das Recht der Obrigkeit, den Unterthanen zu befehlen, nur darauf, daß jene dem unveränderlichen Gesetze der Natur gemäß handelt, außer in so weit man von der natürlichen Billigkeit in einigen Fällen zum Vortheile des ganzen Staats abweichen darf. Hieraus folgert Wolf, daß wenn die Obrigkeit etwas befiehlt, was dem natürlichen Gesetze zuwider ist, der Unterthan nicht verbunden sey, zu gehorchen, es sey denn, daß er sich durch verweigerten Gehorsam mehr Unheil zuzöge, als wenn er gehorchte. Z. B. Wenn die Obrigkeit befiehlt, wider das Gewissen eine irrige Religion anzunehmen, oder aus dem Lande zu gehen, so muß das Letztere vorgezogen werden; hingegen beföhle sie, zur Unterhaltung liederlicher Komödianten, die nichts als Aergerniß zu geben geschickt sind, jährlich eine gewisse Beysteuer zu leisten, so wäre dieser Befehl zwar ungerecht, aber es wäre doch rathsam, ihn zu befolgen, um sich nicht größeren Unannehmlichkeiten auszusetzen. Ueber die rechtliche Möglichkeit einer Empörung der Unterthanen gegen eine tyrannische Obrigkeit erkläret sich Wolf nicht. Das obige von ihm angeführte Beyspiel paßt nicht zu einer eigentlichen Verweigerung des Gehorsams; denn indem der Unterthan, um der Religionsbedrückung zu entgehen, das Land verläßt, widersetzt er sich der Obrigkeit nicht, sondern befolgt vielmehr ihren Befehl.

Die Gewalt der Obrigkeit wird durch die Beschaffenheit der Regierungsform, und diese durch die Grundgesetze des States bestimt. Wolf behauptet mit Recht, daß die Obrigkeit von Natur verbunden sey, die Grundgesetze des States zu halten; da inzwischen die

die Obrigkeit eben so leicht wie die Unterthanen verleitet wird, die natürliche Verbindlichkeit zu brechen, und die Grundgesetze des Stats gleichwohl nicht übertreten werden dürfen, wenn die Regierungsform bestehen soll; so muß die natürliche Verbindlichkeit der Obrigkeit noch durch eine andere verstärkt werden. Es entsteht also die Frage: ob es möglich sey oder nicht, die Obrigkeit zu verbinden, daß sie die Grundgesetze eines States halte? W. beantwortet die Frage bejahend, und erklärt den Eid für ein Mittel, daß die Obrigkeit an die Beobachtung der Gesetze des Stats gebunden werde. Er folgert denn hieraus auch die Nothwendigkeit der Religion in den Staten sowohl auf Seiten der Unterthanen als der Obrigkeit.

Weitläuftig verbreitet sich Wolf über das Verbrechen der beleidigten Majestät. Er nimmt dieses in einem sehr allgemeinen Sinne, und versteht darunter jede Handlung, die zum Nachtheile der Macht und Gewalt des States gereicht. Da dieses aber mehr oder weniger geschehen kann, so haben die Majestätsverbrechen Grade, und sind mehr oder minder strafbar. Die Größe des Verbrechens kann nur durch die Größe des Schadens für das gemeine Wesen bestimt werden, welcher dadurch angerichtet wird. So ist es nach W. ein Majestätsverbrechen, öffentlich angeschlagene Edicte des Landesherrn abzureißen; das Verbrechen wird größer, wenn das Edict nicht bloß überhaupt abgerissen, sondern auch in kleine Stücke zerrissen wird; noch größer, wenn das Edict mit Füßen getreten und in den Koth geworfen wird. Eine andere Art von Majestätsverbrechen ist die Widersetzlichkeit gegen Beamte, die Steuern erheben sollen, wobey doch auch wieder der Grad des Verbrechens davon

abhängt, ob Jemand vorsätzlich oder aus Uebereilung sich vergieng. Eine dritte Art von Majestätsverbrechen ist die Unterschlagung oder Diebstahl öffentlicher Gelder. Eine vierte Art der Majestätsverbrechen ist, wenn der Landesherr im Gebrauche der Gewalt persönlich gehindert oder gar derselben beraubt wird. Unter diese Rubrik gehört auch das Aufwiegeln der Unterthanen oder auswärtiger Mächte gegen die bestehende Regierung. Das größte Majestätsverbrechen ist die Ermordung des Landesherrn. W. gesteht, daß er von dem gewöhnlichen Begriffe der Majestätsverbrechen abweiche, will aber dafür auch auf die geringeren Arten derselben gelindere Strafen gesetzt wissen.

Da der Regent die höchste Macht und Gewalt im State ausdrückt, so muß er auch eine dieser entsprechende glänzende Hofhaltung haben. "Gleichergestalt da Jedermann seinem Stande gemäß essen und trinken, ingleichen sich kleiden und wohnen soll, so muß auch ein König und Landesherr seiner Majestät gemäß essen und trinken, derselben gemäß sich kleiden und wohnen." Es darf nicht verstattet werden, daß ein Unterthan in einigen dieser Stücke es dem Landesherrn gleich thue. Als Grund führt W. an, daß der gemeine Mann, der an dem Sinnlichen hängt, sich bloß durch Vernunft keinen Begriff von der Majestät eines Regenten machen kann; da aber ein glänzender Hofhalt seine Sinne rührt, so giebt ihm dieses auch einen, ob zwar undeutlichen, doch klaren Begriff von derselben. W. fodert jedoch, daß der Hofhalt nicht in einen übertriebenen verschwenderischen Luxus ausarte, damit die Unterthanen nicht deßhalb unnöthigerweise durch Auflagen gedrückt werden.

In

In Ansehung der Beförderung des Reichthums des Stats hat W. auch die Maxime: die Obrigkeit müsse verhindern, daß kein Geld aus dem Lande geführt werde, welches ohne Nachtheil der gemeinen Wohlfarth darin bleiben könne; hingegen müsse sie dafür sorgen, daß fremdes Geld so viel wie möglich in das Land hineingebracht werde. Daher soll auch die Einfuhr ausländischer Waaren, die mit barem Gelde erkauft werden müssen, nur sehr bedingterweise statt finden. Ist es möglich, daß die Bürger ohne ihrer Bequemlichkeit und dem Lebensgenusse zu großen Abbruch zu thun, ausländische Waaren entbehren oder sich statt derselben anderer einheimischer bedienen können, so ist die Einfuhr der ausländischen Waaren schlechthin zu verbieten. Indessen fühlte doch schon Wolf, wie wenig die Theorie über diese Gegenstände zu seiner Zeit noch aufgeklärt war, und wie schwierig es sey, allgemeine Regeln darüber aufzustellen, die ihre Gültigkeit in der Erfahrung bewährten. Er empfahl also auch bey der Anwendung der obigen von ihm gegebnen Regel die größte Vorsicht. So rieth er, die Einfuhr ausländischer Waaren nicht einzuschränken, sobald im Auslande auch einheimische Waaren wieder abgesetzt würden, deren Abgang, wenn man den ausländischen Waaren den Zugang versagte, ebenfalls und oft zum größern Schaden des Stats verboten werden würde. Auch kann durch die Erlaubniß der Einfuhr fremder Waaren ein Speditionshandel bewirkt werden, wobey die Bürger sich gar sehr bereichern. Auf diese und andere ähnliche Umstände muß also sorgfältig Rücksicht genommen werden, bevor man die obige Regel unbedingt befolgt. Gerade weil es so oft in der Verwaltung des Commerzes, bemerkt W., an der nöthigen Klugheit und Ueberlegung fehlt,

und die Ursachen, welche das Gedeihen oder den Verfall des Handels in einem Lande bestimmen, nicht gehörig gekant und erwogen werden, wird der Handel eines Landes nicht selten durch unzweckmäßige Einschränkungen gehindert, und auch wohl ganz vernichtet.

Sehr eifrig dringt Wolf darauf, das Reisen in fremde Länder, die Besuchung fremder Schulen und Universitäten, zur Erweiterung wissenschaftlicher Kentnisse und zur größeren Vervollkommnung der Kunstfertigkeiten, besonders jungen Leuten nicht zu verbieten. Der Gewinn, welchen der Stat davon hat, daß die Reisenden, wenn sie gezwungen sind, im Lande zu bleiben, nicht ihr Geld außerhalb Landes verzehren, ist sehr gering im Verhältnisse zu den Vortheilen, welche die Bekantschaft der Bürger mit den Wissenschaften und Künsten des Auslandes wiederum dem State gewährt. Dafür aber läßt sich durch gesetzliche Einrichtungen sorgen, daß nicht durch eine unnütze Verschwendung der jungen Leute zu viel Geld aus dem Lande gebracht wird; zumal da die größten Verschwender eben diejenigen sind, die am wenigsten lernen, und folglich dem State ihren Aufwand an Vermögen am wenigsten vergüten. So kann auch solchen Leuten, deren Zweck bey ihren Reisen ins Ausland kein anderer ist, als die Zeit zu verbringen und den Wohllüsten nachzuhangen, die Erlaubniß dazu ganz verweigert werden.

Als Mittel, den innern Reichthum eines Landes zu vermehren, empfiehlt Wolf vornehmlich eine fleißigere und geschicktere Betreibung des Ackerbaus, der Viehzucht, und aller der Handwerke und Gewerbe, welche auf die Befriedigung der nächsten und dringendsten Bedürfnisse des gesellschaftlichen Lebens abzwecken; denn

denn die Vernachlässigung der Mittel, diesen abzuhelfen und genug zu thun, ist die wichtigste Ursache, warum das Geld aus dem Lande geht und der Staat verarmt. Ferner tragen zur Erhöhung des Nationalreichthums sehr viel bey die Vermeidung von Kriegen, welche allemal die Völker arm machen, sie mögen auf eigenem oder auf feindlichem Boden geführt werden; die Sorge für Vorräthe, um in Jahren des Mißwachses eine Theurung zu verhüten, oder nicht zum Ankaufe ausländischer Victualien für einen hohen Preis genöthigt zu seyn, die Verbannung fremder Landstreicher, Spieler u. dgl.; die Sorge für gewisse Annehmlichkeiten des Aufenthalts der Bürger, um sie dadurch von der Emigration abzuhalten, und die Anordnung von starken Abzugsgeldern von dem Vermögen derer, die dennoch das Land verlassen wollen; die Bearbeitung von Bergwerken, zumal wenn die Theilnehmer Einheimische sind; sind es Auswärtige, so kann nur ihre Zubuße dem Lande vortheilhaft seyn; die Begünstigung wohlhabender und reicher Fremden, die entweder des Handels wegen, oder zu ihrem Vergnügen, oder auch zu andern Zwecken in's Land kommen, und sich in demselben niederlassen, wohin denn auch die Anlegung von Universitäten, Schulen, und andern Instituten gehört, die durch den Ruf ihrer Lehrer viele fremde Studirende herbeyziehen; die Beförderung der Manufacturen, daß die Materialien nicht roh ausgeführt, sondern im Lande selbst verarbeitet werden, und damit zugleich der Preis für die Arbeit gewonnen wird; außer in dem Falle, wo die Menge der rohen Materialien so groß ist, daß es an Menschen zu ihrer Bearbeitung fehlt, und wo also das Land durch die Ausfuhr derselben in ihrem rohen Zustande gewinnt u. s. w. Der letzte Abschnitt, welcher den Krieg betrifft,

trifft, enthält nichts, was ausgezeichnet zu werden verdiente *).

Bisher hab ich die Wolfische Philosophie selbst charakterisirt. Nunmehro will ich noch einige Nachrichten über die Schicksale derselben auch nach dem Tode ihres Urhebers, und über ihre vornehmsten Anhänger, Widersacher und Vertheidiger hinzufügen. Der Beyfall, welchen sie anfangs erhalten hatte, wurde in Deutschland immer ausgebreiteter, und die Streitigkeiten, zu welchen sie Veranlassung gab, trugen selbst dazu bey, ihr ein größeres Interesse zu verschaffen.

Einer der scharfsinnigsten und gründlichsten Commentatoren und Apologeten derselben war Georg Bern

*) C. C. Wolf's vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts; Halle 1721. 8. — Philosophia moralis s. Ethica methodo scientifica pertractata; Halae 1750. IV. Tomi 4. — Jus naturae methodo scientifica pertractatum; Francof. et Lipsi. 1740. VIII. Tomi. 4. — Jus gentium methodo scientifica pertractatum, in quo jus gentium naturale ab eo, quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur; Halae 1750. 4. — Institutiones juris naturae et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur; Halae 1754. 8. Ein Auszug aus dem obigen größern Werke; deutsch Halle 1754; französisch mit Luzac's Anmerkungen; Leyden 1772. II. B. 4. — Philosophiae civilis s. Politicae partes IV, tanquam continuatio systematis philosophiae *Christ. L. B. de Wolfii* Auctore *Mich. Christ. Hanobio*; Halae 1746. IV. Tomi. 4. Vgl. Wolf's Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in teutscher Sprache in verschiedenen Theilen der Weltweisheit herausgegeben; Frankfurt 1726. 8. — Ebendes. gesammelte kleine philosophische Schriften; Halle 1740. 8.

Bernhard Wilfinger, gebohren zu Canstadt am Neckar im J. 1693. Er war in der Philosophie ein unmittelbarer Schüler Wolf's, wurde im J. 1724 zu Tübingen, und in folgendem Jahre zu St. Petersburg Professor der Philosophie und Mathematik: nachher ward er wieder in sein Vaterland zurück berufen, und starb als Wirtembergischer Geheimer Rath und Consistorialpräsident im J. 1750. Da die Lehre vom Grunde der Harmonie zwischen Leib und Seele damals vorzüglich von den Philosophen verhandelt, und die Hypothese der prästabilirten Harmonie, welche Wolf angenommen hatte, von den Gegnern desselben am lebhaftesten angefochten wurde; so schrieb Wilfinger eine in ihrer Art sehr schätzbare Abhandlung: De harmonia animae et corporis, maxime praestabilita, worin er die älteren Hypothesen zur Erklärung der Harmonie des Leibes und der Seele, nehmlich vom physischen Einflusse und den gelegenheitlichen Ursachen, entwickelte und widerlegte, dagegen die Hypothese der prästabilirten Harmonie zu beweisen, und besonders die Einwürfe abzulehnen suchte, welche dagegen vorgebracht waren. Außerdem bemühte er sich zu zeigen, daß außer jenen drey Hypothesen keine andere, als etwa eine aus ihnen zusammengesetzte, die jedoch von sehr geringem philosophischen Werthe seyn würde, möglich wäre.

In einer anderen Schrift: De origine et permissione mali, wurde die Leibnitzische Theodicee von ihm erläutert und gegen mehrere Einwürfe vertheidigt. Sein wichtigstes Werk sind aber die Dilucidationes de Deo, anima humana et mundo *). Dieses enthält

*) *Georg. Bernhardi Bilfingeri* Dilucidationes philosophicae

hält eine kurze gedrängte Darstellung der Leibniz-Wolfischen Metaphysik, und zwar so, daß der innere Zusammenhang des Systems gar sehr dabey gewonnen hat. Ueberhaupt erklärte sich Bilfinger noch offenbarer und bestimmter für das Leibnizische System, als Wolf gethan hatte, und man sieht aus seiner Darstellung am deutlichsten, wie viel in der Wolfischen Philosophie aus der Leibnizischen entlehnt ist.

Andere eifrige Beförderer der Wolfischen Philosophie waren Georg Heinrich Riehov, Johann Christoph Harenberg, und Samuel Christian Hollmann. Der erste, gebohren zu Lychow 1703, ward Professor der Theologie zu Göttingen gleich nach Errichtung der Universität daselbst, und starb 1774 als Generalsuperintendent der Grafschaft Hoya und Prediger zu Hannover. Er vertheidigte insbesondre die Wolfische Philosophie gegen Lange und dessen Recension von sechs und zwanzig gegen jene gerichteten Schriften *), deckte die dabey obwal-

ten-

cae de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectionibus; ed. nova; Tubingae 1768. 4. — *Ejusd.* de harmonia animi et corporis humani, maxime praestabilita ex mente *Leibnitii*; ed. III. Tubingae 1743. 8. Diese Abhandlung, so wie die De origine ac permissione morali sind auch der neueren Ausgabe der Dilucidat. angehängt. Zur Kenntniß der Ansicht, welche man damals von der Sinesischen Moralphilosophie hatte, kann dienen Bilfinger's Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et practicae; Francof. 1724. 8.

*) Die meisten der damals für und wider die Wolfische Philosophie gewechselten Streitschriften haben sich gegenwärtig verloren, und werden vielleicht in keiner Bibliothek mehr vollständig angetroffen. Vgl. von Eberstein Gesch. der Logik und Metaphysik bey den Deutschen B. I. S. 184 ff.

tenden Misverständnisse und Verdrehungen auf, und that die Harmonie zwischen der Wolfischen Lehre und dem Christenthume, wie es von den besten Theologen gelehrt werde, mit einer Klarheit dar, die sehr viel zur gröſseren Aufnahme jener mitwirkte.

J. C. Harenberg war im J. 1698 im Hildesheimischen von sehr armen Eltern gebohren. Er ward 1720 Rector der Stiftsschule zu Gandersheim, nachher Pfarrer zu Bornhausen, im J. 1745 Professor am Collegium Carolinum und Probst zu St. Lorenz in Braunschweig, wo er 1774 starb. Er trat für Wolf gegen Lange auf; bewies diesem, daſs es in philosophischen Untersuchungen und im Reiche der Wahrheitforschung überhaupt nicht auf das Geschrey der Menge ankomme, sondern auf das Gewicht der Gründe, und stellte die Widersprüche in dem Vorstellungsarten der Gegner Wolf's zusammen; hauptsächlich machte er auf die Verdrehungen mancher Lehrsätze der Wolfischen Metaphysik aufmerksam, die sich Lange und Budde us erlaubt hatten, und zeigte, daſs mehrere der angefochtensten Wolfischen Lehren nicht nur in den Schriften der bewährtesten Theologen, sondern auch in den eigenen ältern Schriften Lange's und Budde's vorkämen.

G. E. Hollmann war gebohren zu Alt-Stettin im J. 1696, und hatte auf mehreren Universitäten, insbesondre zu Wittenberg, studirt, wurde im J. 1725 auſserordentlicher Professor der Philosophie und bey der Errichtung der Universität zu Göttingen ward er als ordentlicher Professor der Philosophie dorthin berufen, und starb daselbst wenig Tage vor der funfzigjährigen Jubelfeyer der Universität, wel-

welche Epoche er allein von allen zuerst angestellten Göttingischen Lehrern erreichte. In den letzten Jahren seines Lebens beschäfftigte er sich am meisten mit Physik und Naturgeschichte. Als Professor in Wittenberg nahm er Anfangs gegen Wolf Partey; ward aber, nachdem er die Schriften desselben genauer studirt hatte, ihm geneigter, und vertheidigte ihn sogar. In seinen spätern Göttingischen Lehrbüchern *) war er Eklektiker. Diese unterscheiden sich vorzüglich durch eine eigenthümliche Anordnung der Theile der Philosophie; auch durch manche einzelne vom Leibniz-Wolfischen Systeme abgehende Behauptungen, und durch eine sehr präcise und lichtvolle lateinische Schreibart. Die theoretische Philosophie zerfiel nach ihm in Physik und Pneumatologie, je nachdem sie sich auf materielle oder immaterielle Gegenstände bezog. Das Gemeinsame von beyden ist das Object der Metaphysik, die also lediglich auf Ontologie von ihm zurückgeführt wurde. Die Logik ist Organon für die Philosophie überhaupt. Mit Locke leitete Hollmann den Ursprung aller unserer Begriffe aus der Sinnlichkeit ab. — Den Raum erklärte er für das bloße Nichtberühren der Dinge. Die Existenz im Raume drückt nur die Möglichkeit aus, daß ein Ding von dem andern mehr oder weniger entfernt seyn könne. Ausdehnung und Theile können daher dem Raume gar nicht einmal zugeschrieben werden. — Die Dauer ist Fortsetzung der Existenz, und die Ewigkeit ist eine Dauer ohne Anfang und Ende, und nicht von der Succession frey. — Die leibnitzische Hy-

gothe-

*) Institutiones Pneumatologiae et Theologiae naturalis; Gottingae 1740. 8. — Ueberzeugender Vortrag von Gott und der Schrift; Frankfurt 1783. 8. — Philosophia prima, quae Metaphysica vulgo dicitur; Gottingae 1747. 8.

pothese der prästabilirten Harmonie würde von ihm bestritten, weil sie die Freyheit aufhebe u. s. w.

Die meisten Widersacher der Wolfischen Philosophie, so lange der Stifter dieser selbst lebte, waren durch Lange gereizt worden, als Schriftsteller gegen sie aufzutreten. Er hatte hundert und dreyßig Fragen herausgegeben, welche das Unhaltbare und Gefährliche der neuen Lehre darthun sollten. Diese wurden von Carpov, Director des Gymnasiums zu Weimar, geb. zu Goslar 1699, gestorben zu Weimar 1768, zuerst unmittelbar, und nachher noch einmal gegen eine Vertheidigung derselben von einem AntiWolfianer, widerlegt. Auch Jacob Friedrich Müller, der sich zuerst in mehreren Schriften als Anhänger Wolf's gezeigt hatte, ward von Lange bewogen, gegen denselben zu argumentiren. Er that aber dem Ansehn der Wolfischen Philosophie nur sehr geringen Abbruch. Da die meisten Angriffe der Anti-Wolfianer gegen die Hypothese von der prästabilirten Harmonie gerichtet waren, so erhielt diese einen besondern Vertheidiger an Johann Ulrich Cramer (geb. zu Ulm 1706; gestorben 1772), einem Günstlinge Wolf's, der unter seiner Anleitung zu Marburg Philosophie studiert hatte, auf seine Empfehlung auch Professor zu Marburg, in der Folge wegen seiner Kentnisse in der Jurisprudenz Kammergerichtsassessor zu Wetzlar, und vom Kayser Carl VII in den Freyherrnstand erhoben wurde. Eben dieser zeigte auch den Nutzen und Gebrauch der Wolfischen Philosophie für das Studium der Rechtswissenschaft.

Aber nicht bloß durch ihre öffentlichen Apologeten, auch durch eine große Zahl der angesehensten akademischen Lehrer, welche sich für die Wolfische Philo-

sophie erklärten, und dieselbe in ihren Lehrbüchern, wiewohl mit manchen Abänderungen im Einzelnen, darstellten, ward die Autorität derselben in Deutschland immer allgemeiner und verstärkter. Ich will hier nur einige der vornehmsten eigentlichen Wolfianer anführen: 1) Thümig, der mit Wolf das Schicksal der Verbannung aus Halle getheilt hatte, darauf Professor der Philosophie und Mathematik und Pagenhofmeister in Cassel wurde, wo er 1728 starb. Von ihm sind Institutiones philosophiae Wolfianae vorhanden. 2) Johann Heinrich Winkler, geb. 1703 zu Wingeldorf in der Niederlausitz, studirte zu Jena, wo Ridiger sein Lehrer war, ward hernach Lehrer an der Thomasschule zu Leipzig, und dann Professor bey der dortigen Universität. Er starb 1770. Ungeachtet ihn Ridiger gegen die Wolfische Philosophie einzunehmen gesucht hatte, so ward er doch durch eigenes Studium derselben für sie gestimt. Er schrieb ebenfalls Institutiones philosophiae Wolfianae. 3) Friedrich Christian Baumeister, Rector am Gymnasium zu Görlitz, gebohren 1708, gestorben 1785. Seine Compendien: Philosophia definitiva — Institutiones Philosophiae rationalis — Institutiones Metaphysicae — waren zu ihrer Zeit sehr berühmt, und wurden vorzüglich beym Schulunterrichte in der Philosophie gebraucht. 4) Johann Christoph Gottsched, gebohren zu Judithenkirch in Preußen, studirte zu Königsberg, ward 1733 Lehrer der Dichtkunst in Leipzig, und 1734 Professor der Logik und Metaphysik. Er starb 1767 verachtet und verlacht von seinen Schülern, die ihn an Geist und Geschmack übertrafen, obgleich er sich wesentliche Verdienste um die deutsche Sprache und Literatur erworben hat. Er ist auch Verfasser eines philosophischen Lehrbuchs

buche unter dem Titel: Erste Gründe der Weltweisheit. 4) Johann August Ernesti, berühmter als Philolog und Theolog, wie als Philosoph. Er wurde gebohren zu Tennstädt 1707, ward 1732 Lehrer an der Thomasschule in Leipzig, 1742 Professor der Theologie bey der dortigen Universität, und starb 1781. Er folgte als Theologe dem Wolfischen Systeme. Sein berühmtes Handbuch ist: Initia doctrinae solidioris. 5) Johann Peter Reusch, Professor der Philosophie und Theologie zu Jena, wo er 1754 starb. Von ihm sind: Systema Logices und Systema Metaphysices. 6) Heineccius, der als Verfasser der Elementa philosophiae rationalis hierher gehört. Er war gebohren 1680 zu Eisenberg, war Professor der Philosophie und Jurisprudenz zu Halle, zu Franeker, zu Frankfurt an der Oder, und starb als Preußischer Geheimer Rath zu Halle 1741. 7) Johann Justin Schierschmidt, Professor des Rechts zu Erlangen, wo er 1778 starb. Er ist Verfasser eines philosophischen Lehrbuchs nach Wolfischen Grundsätzen unter dem Titel: Philosophia rationalis. 8) Johann Nicolaus Froben, Professor der Mathematik zu Helmstedt, gebohren 1754, brachte die Wolfische Philosophie zur leichteren Uebersicht in Tabellen. Sein Werk hat den Titel: Brevis et dilucida systematis Wolfiani dilucidatio. 8) Johann Gustav Reinbeck, gebohren 1682 zu Zelle, starb zu Berlin als Probst an der Peterskirche und Consistorialrath daselbst. In seinen Gedanken über die Seele versuchte er einen neuen Beweis für die Unsterblichkeit derselben.

Die Verschiedenheit in der Vorstellungsart dieser Männer betraf nicht sowohl den Charakter des Systems

überhaupt, als vielmehr einzelne Lehren, oder einzelne Beweisarten für gewisse Sätze, in denen sie von Wolf und von einander selbst abweichen. Die größte Differenz findet sich in den Erklärungen des Grundes der Harmonie zwischen Leib und Seele. So nahm Baumeister die prästabilirte Harmonie bloß als Hypothese an, und trug die Gründe für und wider dieselbe ziemlich vollständig und unbefangen vor. Dagegen zogen Winkler, Gottsched, Erneſti, Reinbeck den physischen Einfluß vor, theils weil dieser mit der gemeinen natürlichen Vorstellungsart zusammenstimme, theils aus andern Gründen. Z. B. führte Reinbeck als Grund gegen die Hypothese der prästabilirten Harmonie an, daß man zufolge derselben der Gottheit gewisse sündliche Handlungen des Menschen in Ansehung des Leibes zuschreiben müsse, was doch nicht geschehen dürfe. Erneſti wandte ein, daß bey dieser Hypothese die Körper ganz unnütz, und eine göttliche Offenbarung unmöglich wäre. Auch Reusch verwarf dieselbe, weil dadurch die Existenz der Körper ungewiß werde, so fern diese bey ihr ganz überflüssig wären. Dergleichen einzelne Puncte ausgenommen, worin die Wolfianer von ihrem Lehrer abgiengen, waren sie übrigens dem Systeme dieses, und auch seiner Methode in der Behandlung der Philosophie sclavisch treu, und dadurch wurde der Fortschritt der Wissenschaft während ein paar Decennien nicht wenig gehindert. Wolf war auch selbst mit mehrern seiner Schüler nicht zufrieden.

Als eines berühmten Zeitgenossen und Gegners von Wolf habe ich oben schon des Buddeus erwähnt. Johann Franz Budde wurde gebohren zu Anclam in Pommern im J. 1667, wo sein Va-

ter

ter Prediger war, durch dessen häuslichen Unterricht er schon früh vorzügliche Kenntnisse in der alten classischen und hebräischen Literatur sich erwarb. Vom J. 1675 an studirte er zu Wittenberg, und ward Adjunct der philosophischen Facultät daselbst; nachher lehrte er als Privatdocent classische Literatur und Philosophie zu Jena; ward im J. 1692 Professor der griechischen und lateinischen Sprache zu Coburg; drey Jahre darauf Professor der Moral zu Halle, wo er auch die theologische Doctorwürde erhielt; und im J. 1705 Professor der Theologie zu Jena, welches Lehramt er mit außerordentlichem Ruhme und Beyfalle bekleidete. Er starb an einem katarrhalischen Stickhusten auf einer Reise nach Gotha im J. 1729. Er hat größeres Verdienst als Theologe, wie als Philosoph. Indessen ist er auch in der letzteren Hinsicht seinem Zeitalter, besonders bey dem zu einseitigen sectirerischen Hange des größten Theils der deutschen Gelehrten zum Wolfischen Dogmatismus, dadurch sehr nützlich geworden, daß er das Studium der Geschichte der Philosophie beförderte, und den Eklekticismus empfahl; nicht als ob dieser an sich selbst die beste Art des Philosophirens überhaupt gewesen wäre, sondern sofern damit die Freyheit des philosophischen Geistes erhalten, und die blinde Unterwürfigkeit unter einem herrschend gewordenen dogmatisch philosophischem Systeme gemindert wurde.

Budde hat durch die ansehnliche Zahl von Schülern, die er in Jena hatte, sehr viel dazu beygetragen, daß der Eklekticismus bis auf die neueren Zeiten in Deutschland für die beste und einzig gültige Philosophie gehalten wurde; daher ihm auch Brucker, der selbst sich für den Eklekticismus entschieden hatte, die größten Lobsprüche ertheilt. Seine Schriften zur Geschich-

te der Philosophie, vornehmlich seine Analecta historiae philosophicae, und seine Introductio in philosophiam stoicam vor dem Marcus Antonin ad se ipsum, enthalten manche einzelne noch itzt brauchbare Bemerkungen und Aufklärungen; obgleich sie im Ganzen gegenwärtig bey seiner mangelhaften und unkritischen Kentniß der Philosophie des Alterthums, und seinem beschränkten und untichtigen Gesichtspuncte, woraus er die Philosophie überhaupt betrachtete, durch die Bemühungen neuerer Gelehrten in diesem Fache unnütz und überflüßig geworden sind. Sehr rühmlich für ihn ist das Geständniß Brucker's: Grati agnoscimus, beato nos viro prima in hoc historiae genere lumina debere, mireque ejus exemplum, praecepta, auctoritatem, epistolas, fratrisque in ea eruditionis parte pulchre versati amicitiam atque studia, ad ingrediendum hoc et alacri cursu prosequendum stadium nos accendisse. Gerade das Studium der Geschichte der Philosophie, das Budde fleißiger getrieben hatte, führte ihn auch dahin, wohin es seiner Natur nach so leicht führt, die eklektische Methode in der Behandlung der Philosophie zu wählen. Er lernte an jedem ältern Systeme diese und jene Mängel und schwache Seiten kennen; dasselbe war der Fall bey dem neuesten Leibniz-Wolfischen; hieraus zog er den Schluß, daß das Wahre in allen zerstreut liege, und die ächte Philosophie also darin bestehe, diese zerstreuten Wahrheiten zusammen zu lesen, und aus ihnen ein neues Ganzes zu bilden. Da es aber an einem objectiven Kriterium, was denn eigentlich das Wahre sey, gebrach, so konte jeder nach subjectiver Einsicht seinen Eklekticismus einrichten, und hierdurch schien eine gewisse Freyheit des Philosophirens begründet zu werden, die doch

eine

eine der Denkart und dem Character eines wahren Philosophen nothwendige Eigenschaft war.

Die eklektische Methode selbst hat Budde in der Vorrede zu den Institutiones philosophiae eclecticae (Halle 1732. 8.) sehr treffend bezeichnet. „Eclecticam itaque viam sequi apud me constituens, sagt er, eo lam rationem ducem elegi, in id conniturus, vt ex exidentissimis principiis, ceu fontibus limpidissimis omnia deducerentur et apte colligarentur. Investigare primum vera principia decet, ex quibus cetera deinceps ordine deriventur, quo ipso saepius contigit, vt mox ad illum, mox ad alium propius accedere videmur, vel plane cum illo consentire, licet ideo saltem aliquid aut probemus, aut reiectamus, quod cum ratione conveniat aut eidem refragetur. Quo ipso non potest non in corpus concinnum et aptissime constructum efflorescere philosophia, vt tamen libertas, qua quisque gaudet, illibata maneat. Hanc viam ita secutus sum, vt nihil asseruerim, quod non promte profluat ex his fontibus, et simul tamen in plerisque maximos praestantissimosque auctores secum consentientes habeat. Die Schriftsteller, welchen Budde als Eklektiker am meisten folgt, werden hernach von ihm angezeigt.

Den Hauptfehler, welchen die eklektische Methode in der Philosophie hat, daß hierdurch eine unaufhörlich veränderliche Philosophie, und die für jedes Individuum verschieden ist, entsteht, fühlte Budde selbst sehr bald; da er sich genöthigt sah, bey jeder neuen Ausgabe des gedachten Lehrbuchs und seiner Theile Aenderungen zu machen, und was ihm ehedem das Beste schien, mit einem neuen Bessern zu vertauschen, das demnächst abermals einem Bessern Platz

machen mußte. Die Institutiones philosophiae eclecticae befaßten zuerst Elementa philosophiae instrumentalis. Diese enthielten die Regeln der Erfindung, Auslegung und Mittheilung der Wahrheit, zugleich mit Erklärungen ontologischer Begriffe, die von Wolf u. a. zur Metaphysik gezogen wurden. Er erörterte diese Regeln so, daß er dabey auf die Natur des menschlichen Verstandes, die Vervollkommnung des Gebrauchs desselben, und die Mittel zur wahren Erkenntniß Rücksicht nahm. Am meisten beschäfftigte er sich hier mit der Verbesserung des menschlichen Willens, weil dieser die meisten Gebrechen hat, und die kräftigsten Mittel erfodert, um ihnen abzuhelfen. Nachher folgte der zweyte Haupttheil des ganzen eklektischen Systems des Budde, welcher die Physik, die Pneumatologie, und die natürliche Theologie begreift.

In der Physik gieng Budde von der Maxime aus, daß kein Sterblicher das Wesen und die innern Gründe der Natur zu durchschauen vermöge, noch weniger schon durchschauet habe, und daß sich in diesem Theile der Philosophie nichts mehr thun lasse, als die Kräfte und Wirkungen der Körper genau zu erforschen, und die nächsten Principien derselben zu entdecken. Den von ihm angenommenen Naturprincipien überhaupt legte er dabey nur Wahrscheinlichkeit, aber nicht Gewißheit, bey. Eine Probe seiner Lehrart kann sein Urtheil über unser Sonnensystem seyn: De toto mundi systemate excogitatum hactenus nihil est, quo res extra dubium ponatur. *Meris conjecturis agitur.* Aristotelicum systema merito explauditur ab omnibus. Pythagoreum, quod forte plerorumque veterum philosophorum fuit, revocavit in scenam *Nicolaus Copernicus.* Idem *Cartesio* se approbavit, magnaque

gnaque omnino se commendat verosimilitudinis specie; aliis tamen scriptura sacra obstare videtur. Ast quod *Tycho Brahe* concinnavit, vt media quadam via incederet, impeditum nimis viderur, et simplicitati, quae in omnibus naturae operibus conspicitur, repugnare.

Die Physik des Budde begreift übrigens nicht bloß die Metaphysik, sondern auch die empirische Naturlehre und Anthropologie, und er hat also jener Wissenschaft eben den Umfang gegeben, welchen sie im Aristotelischen Systeme hatte. In manchen Stücken bemerkt man auch den Einfluß der damaligen positiven Theologie auf seine philosophische Vorstellungsart. So argumentirt er in der Pneumatologie in einem besondern Abschnitte gegen Balthasar Bekker, sofern dieser, wo nicht die Existenz von Geistern schlechthin, doch ihre Einwirkung auf die Körperwelt und den Menschen schlechthin geleugnet oder wenigstens bezweifelt hatte. Bekker hatte mit Des Cartes das Wesen des Geistes in das Denken gesetzt, und also die Geister überhaupt für bloß denkende Substanzen erklärt. Diese können daher auf die Körper nicht einwirken, weil durch das bloße Denken kein Körper bewegt werden kann. Dies erklärt Budde für eine willkührliche Voraussetzung, und behauptet dagegen, doch ohne es zu beweisen, daß das Denken zwar eine Haupteigenschaft des Geistes, aber nicht die einzige sey; so daß sich hieraus nicht folgern lasse, daß die Natur des Geistes im Denken bestehe; vielmehr könten dem Geiste außerdem noch manche andere Eigenschaften und Vermögen zukommen, und unter diesen auch das, auf die Körper einzuwirken, und sie zu bewegen. Ferner verwirft Budde alle die metaphorischen und allegorischen Auslegungen, welche Bekker von den Stellen der

Bibel gemacht hatte, in denen eines Einflusses der guten und bösen Geister auf die Menschen erwähnt wird; und bemüht sich dagegen, zu zeigen, daß jene Stellen mehr ihrem wörtlichen und factischen Sinne nach verstanden werden müßten. Endlich behauptet er die Möglichkeit von Zaubereyen, von Teufelsbesitzungen, und Gespensterercheinungen; wiewohl er nicht leugnet, daß hierunter von jeher viel Betriegerey obgewaltet habe.

In der rationalen Theologie verwarf Budde den Cartesianischen Beweis des Daseyns Gottes, nahm aber doch im Menschen einen Grund an, der ihn bestimme, das Daseyn Gottes zu glauben, oder vielmehr, wie B. sich ausdrückte, der Lehre von der Existenz Gottes, sobald er durch Nachdenken darauf gerieth, oder sie ihm mitgetheilt würde, beyzupflichten. Auch erklärte er den Glauben an Gott für eine natürliche Folge der Anlage zur Moralität, und dieser Glaube werde um so inniger, je mehr Jemand seinen moralischen Charakter veredle. Uebrigens schien ihm der teleologische Beweis des Daseyns Gottes unter allen der beste zu seyn, und diesen allein führte er auch aus, und suchte ihn gegen die Einwürfe der Atheisten und Naturalisten zu vertheidigen.

In einem besondern Abschnitte bestritt er auch den Spinozismus, jedoch ohne irgend in den Geist desselben eingedrungen zu seyn. Die von ihm vorgebrachten Gegenargumente sind diese: Gott muß das vollkommenste Wesen seyn, also nothwendig von Ewigkeit her durch sich selbst existiren; er muß die höchste und absoluteste Realität, Einfachheit, Lebendigkeit, Macht, Freyheit, Weisheit, Güte und Seligkeit haben. Hiervon findet sich nun bey der Welt, und insbesondre bey der materiellen Welt, gerade das Gegentheil. Es ist

gar

gar kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß sie nothwendig sey; sie ist zufällig, der Veränderung und dem Untergange unterworfen, abhängig von einer höheren Ursache, an sich ohne Realität, theilbar, leblos, bloß durch mechanische Zwangsgesetze bestimt u. w. Die Behauptung also, daß Gott und Welt identisch seyen, widerstreitet der gesunden Vernunft. — Als Geist kann Gott nicht nothwendig mit der Materie verbunden seyn; denn dieses würde in seiner Natur einen Zwang und Mangel an Freyheit vbrausetzen. Wird also eine nothwendige Verbindung Gottes, auch wenn man ihm eine geistige Natur beylegt, mit der Materie angenommen, so wird damit die Freyheit Gottes aufgehoben. — Spinoza legt der Substanz ein nothwendiges Seyn bey. Dieses allgemein verstanden erklärt Budde für falsch; denn die nothwendige Existenz gehört weder zur Natur eines Geistes, noch zur Materie. Besonders genommen ist der Satz freylich wahr; denn zur göttlichen Natur gehört die Existenz nothwendig; dann beweist aber der Satz nichts für den Spinozismus. Man sieht hier offenbar, daß Budde den Spinozistischen Begriff von der Substanz gar nicht verstanden hatte. Eben so behauptete Spinoza: Eine Substanz kann nicht von einer andern hervorgebracht werden. Budde antwortet: Eine unendlich vollkomne Substanz kann allerdings eine andere hervorbringen; und so ist dieser Satz wiederum allgemein genommen falsch; besonders genommen ist er wahr; denn Gott kann nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden; das beweist aber nichts für Spinoza. Auch hier giebt Budde gerade das zu, was jener behauptete und beweisen wollte. Endlich sagt Spinoza: Es könne nicht zwey oder mehr Substanzen von derselben Natur geben, oder die

etwas

etwas mit einander gemein hätten. Budde verweist ihn hier auf die Steine, Metalle, Pflanzen und Thiere, die bey aller ihrer Verschiedenheit doch etwas mit einander gemeinschaftlich haben. Hier gilt die obige Bemerkung abermals *).

Das Lehrbuch des Budde über die praktische Philosophie hat viel Eigenthümliches und Lehrreiches, und ist wohl das beste von allen aus jener Periode der deutschen Philosophie, obgleich auch in diesem die eklektische Methode befolgt ist. Das Ziel alles Thuns und Lassens der Menschen ist die Glückseligkeit, und auf diese soll die praktische Philosophie also auch gerichtet seyn. Sie hat zwey Haupttheile, deren einer die Lehre vom höchsten Gute, der andere die Lehre von den Pflichten (Ethik im weitern Sinne) enthält. Die Pflichten werden entweder durch Gesetze, oder durch die Erfahrung vom Nutzen und Schaden bestimt, und daher zerfällt die Ethik wiederum in zwey Theile, die Rechtslehre (juris prudentia) und die Klugheitslehre (prudentia). Da jedoch die Gesetze von verschiedener Art sind, so gehören nur diejenigen hierher, die von Gott den Menschen gegeben sind, und aus der Natur des Menschen erkannt werden; es wird demnach hier bloß die sogenannte allgemeine oder natürliche Rechtslehre verstanden. Diese, so ferne sie die gesetzlich bestimten Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen lehrt, begreift auch das Völkerrecht unter sich. Die Klugheitslehre

*) *Jo. Franc. Buddei* Elementa philosophiae instrumentalis seu Institutionum philosophiae eclecticae Tomus I; ed. VII. Halae 1719. 8. — Elementa philosophiae theoreticae seu Institt. phil. eclect. Tomus II; ed. VI; Halae 1717. 8.

lehre erstreckt sich ebenfalls sowohl auf Individuen, als auf ganze Gesellschaften. Weil es ein endloses Geschäfft seyn würde, das Nützliche und Schädliche für jedes Individuum und jede Art der Gesellschaft anzugeben; so schränkt sie sich bloß auf das ein, was für den Stat und für eine Familie nützlich oder schädlich ist (Politik, Oekonomik,). Es läßt sich aber das Nützliche und Schädliche der Handlungen für Individuen und Gesellschaften auf gewisse allgemeine Regeln zurückführen, und hieraus entspringt eine allgemeine Klugheitslehre, die man Ethik im engern Sinne nennen kann. Von der Moraltheologie ist die Ethik verschieden, obwohl ihr gar nicht so entgegengesetzt, daß beyde nicht vereinigt werden könten; denn beyde haben in Gott ihre gemeinschaftliche Quelle, und dürfen also gar nicht mit einander im Widerspruche stehen. Die Moraltheologie stimt mit der Ethik überein in der Bestimmung der Pflichten, in dem Begriffe vom höchsten Gute, und in der Voraussetzung der Unvollkommenheit und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur. Ihre Verschiedenheit hingegen beruht 1) auf der Erkentnißquelle, welche bey jener die Offenbarung, und bey dieser die Vernunft ist; 2) lehrt die Philosophie zwar die Glückseligkeit als das höchste Gut, aber nicht die hinreichenden Mittel, zu derselben zu gelangen; 3) kennt sie zwar die Krankheiten und Verderbnisse des menschlichen Gemüths, aber nicht die Ursachen derselben. Auch in Ansehung des Subjectes herrscht in beyden Wissenschaften ein ganz verschiedener Begriff. In der Philosophie wird der Mensch bloß nach seinen natürlichen Anlagen und Kräften betrachtet; in der Moraltheologie als durch das himlische Licht erleuchtet und mit dem heil. Geiste begabt. Die Pflichten gründet jene bloß auf das Gesetz der Natur

und

und die Erfahrung; diese auf das positive Gebot Gottes. Im Christenthume erhält vollends die Ausübung der Pflichten erst Leben und Geist durch den Glauben. Bey allen Vorzügen, welche die Moraltheologie vor der Philosophie hat, ist die letztere dennoch nichts weniger als überflüssig. Diese führt nehmlich zu jener, und hilft selbst die Wahrheit der Offenbarung bestätigen.

Ueber die Natur des Willens, das Verhältniß desselben zum Verstande, und die Freyheit hielt Bude Folgendes für das Wahrscheinlichste. Der Wille, sofern er für sich wirkt, wird gewöhnlich für ein besonderes Vermögen des Gemüths genommen, wodurch wir zuvörderst das Gute und Böse wahrnehmen, dann jenes begehren und dieses verabscheuen. Gleichwohl unterscheidet sich der Wille vom Verstande nur durch die Art seiner Thätigkeit. Wir begehren oder verabscheuen nichts, als was durch unsere Erkenntniß bestimt ist; denn ein unerkannter Gegenstand wird auch nicht von uns begehrt. Inzwischen ist doch eine genaue und deutliche Erkenntniß zur Aeußerung des Begehrungsvermögens nicht erfoderlich; und daraus ist zu erklären, daß das Wollen zuweilen auf die Verstandeserkenntniß nicht folgt, zuweilen aber auch ihr vorhergeht, und den Verstand determinirt, diesen oder jenen Gegenstand näher zu betrachten. Was den Unterschied in der Art der Thätigkeit des Verstandes und Willens betrifft, so soll nach Einigen der Verstand ein nothwendiges Vermögen (potentia necessaria) seyn, das, wenn alle Bedingungen und Erfoderniße der Erkenntniß gegeben sind, nothwendig so erkennen, urtheilen und schließen muß, wie es thut. Dem Willen hingegen verdanke der Mensch, daß er selbstständig (sponte) handle, d. i. nicht durch eine innere Nothwendig-

wendigkeit zum Handeln bestimt werde, sondern selbst der Urheber seines Thuns und Lassens sey; und daß er frey (libere) handle, d. i. in Beziehung auf einen gewissen Gegenstand handeln oder nicht handeln, wählen oder verwerfen, unter mehr Dingen eines wählen, und die übrigen verwerfen könne.

Budde glaubte, dem Verstande sowohl als dem Willen die Freyheit im gebräuchlichen Sinne des Worts absprechen zu müssen. Denn sobald der Wille irgend ein Gut, das ihm durch den Verstand, oder die Phantasie, oder auch nur durch die äußern Sinne vorgestellt wird, kennen gelernt hat, muß er es nothwendig lieben und begehren, so wie er das Böse nothwendig verabscheut, sobald es als solches von ihm wahrgenommen ist. Werden dem Willen mehr Güter dargeboten, von denen das eine ihn stärker reizt, als das andere, so läßt er dieses fahren, und neigt sich zu jenem, wie ein Körper dem Stoße eines stärkern weicht. Eben so verhält es sich mit den Uebeln, die den Willen auf verschiedene Weise, mehr oder minder, afficiren. Sofern es nun gewissermaßen in der Gewalt des Menschen steht, wenn der Wille sich zu sehr nach Einer Seite neigt, ihn durch die Vorstellung von Objecten, die ihn zum Gegentheile lenken, von jener Seite abzuziehen, und in das Gleichgewicht zurück zu bringen, insofern kann ihm auch eine gewisse Freyheit beygelegt werden. Dies ist jedoch nur von den äußeren Handlungen zu verstehen, welche der Mensch so regieren kann, daß, ob er gleich die Gegenstände seiner Begierden nothwendig begehrt, er doch durch den Gedanken an Strafe und Belohnung den Willen zum Gegentheile lenken, und sich der Begehung eines Verbrechens enthalten kann. Deßwegen behalten auch bey aufgehobener Freyheit die

Ge-

Gesetze nichts desto weniger durch die in ihnen bestimmten Strafen oder Belohnungen auf die Handlungen der Menschen ihren Einfluß. Der Mensch also, sich selbst überlassen, und nicht durch das göttliche Licht erleuchtet, hat sehr wenig Freyheit zur Uebung der wahren Tugend. Denn durch die Verderbtheit seiner Natur, durch die Gewohnheit und andere Ursachen, wird er unwiderstehlich angereizt, die Dinge dieser Welt zu lieben und danach zu streben, und wird bey der Mannichfaltigkeit der Begierden, welche sie erregen, von der einen zur andern fortgerissen, und mit sich selbst im Widerstreit gebracht. Dem hieraus für ihn entspringenden Elende kann nicht anders abgeholfen werden, als wenn der Wille durch die Erkentniß des wahren und höchsten Guts gereizt, und durch die größere Wirksamkeit eines höhern Guts von den Dingen, die ihn gleichsam gefesselt hielten, abgezogen wird.

Die Meynung, daß sich der göttliche Concursus zur Erhaltung der erschaffenen Dinge, oder die göttliche Allwissenheit nicht mit der Freyheit vertrage, verwirft Budde geradehin als falsch. Gott concurrirt zwar mit allen secundären Ursachen, aber auf eine jeder angemessene Art. Er concurrirt auch mit dem menschlichen Willen, jedoch so, daß die Freyheit desselben damit besteht, wenn nehmlich der Wille in der That frey ist. Würde also die Freyheit nicht durch andere Gründe aufgehoben, so könte sie neben dem göttlichen Concursus völlig bestehen. Aus der göttlichen Allwissenheit aber folgt für die Handlungen des Menschen keine größere Nothwendigkeit, als für die Sonnen- und Monfinsternisse daraus folgt, daß ein gelehrter Astronom sie vorher berechnen kann. Noch lebhafter tadelt Budde diejenigen, welche die menschliche

che Freyheit von der Einwirkung der Sterne oder gar einem blinden Schicksale abhängig machen. Es giebt kein Schicksal außer der göttlichen Vorsehung; und wenn auch die Gestirne einen großen Einfluß auf die körperliche Natur unserer Erde haben, so haben sie doch gar keinen auf die Geister, denen die menschliche Seele beygezählt werden muß.

Das Eigenthümlichste des menschlichen Willens, und wodurch er auch der Gegenstand einer Moralphilosophie wird, ist, daß er immer eine Neigung zu einem gewissen Guten hat, wiewohl dieses Gute selbst für verschiedene Menschen sehr verschieden ist. Werden die Neigungen des Willens zu bestimten Gütern herrschend und gewöhnlich, so gehen sie in Sitten über, und diese sind es, deren Charakter durch die Moralphilosophie vervollkommnet werden soll. Den moralischen Zustand des Menschen überhaupt betrachtete Budde aus einem zwiefachen entgegengesetzten Gesichtspuncte, als Krankheit des Verstandes und Willens, und als Gesundheit beyder, in welcher letzteren die höchste Glückseligkeit des Menschen besteht. Aus dem ersten Gesichtspuncte entwickelte er die Thorheiten und Laster, nebst ihren Ursachen, die in der Natur des Menschen liegen; aus dem andern die Tugenden, nebst den Mitteln, die moralische Gesundheit wieder herzustellen, und die Erhaltung derselben zu sichern. Die Thorheiten und Laster entspringen zuvörderst aus den Krankheiten des Verstandes. Zu diesen rechnet B. die Schwäche und Eingeschränktheit des Verstandes überhaupt, das Zweifeln, die Bewunderung, den Argwohn, die Leichtgläubigkeit, die Ungläubigkeit, ein unrichtiges Gewissen, Vorurtheile aus schlechter Er-

ziehung oder Umgange mit schlechten Menschen u. m. Inzwischen sind nicht alle diese Eigenheiten des Verstandes gleich verderblich; manche haben weniger schädliche Folgen, und sind in gewissen Umständen auch ganz unschädlich oder wohl gar wohlthätig; wie B. im Einzelnen genauer bestimmt. Auch der Einfluß des Körpers kann Krankheiten des Verstandes bewirken z. B. Dummheit, Wahnsinn, Raserey. Das Princip aller Krankheiten des Verstandes und ihrer Folgen ist die Erbsünde, connate mortalibus omnibus labes, quae naturam humanam ita permeat, ut in ea nihil sanum sit. Dies Princip ist aber uns nur aus der Offenbarung bekant; die Philosophie kann es nie entdecken.

Die Krankheiten des Willens und die aus denselben entspringenden Thorheiten und Laster haben alle eine gemeinschaftliche Quelle, die falsche Selbstliebe. Die Selbstliebe an und für sich enthält keinen Grund zum Laster; denn sie ist das Streben nach der Erhaltung und Vervollkommung des Zustandes, das Gott dem Menschen und jedem lebendigen Geschöpfe eingepflanzt hat, und in welchem also auch nichts Böses liegen kann. Sie ist auch dann nicht verwerflich, wenn sie nicht bloß auf den Geist, sondern auch auf den Körper sich erstreckt. Sie wird aber dadurch böse und ein Grund des Bösen, daß der Mensch die Ordnung der Gegenstände seiner Liebe zerrüttet und umkehrt, dem göttlichen Willen zuwider. Bey der Mannichfaltigkeit von Gegenständen, welche die Liebe des Menschen reizen, muß eine Ordnung in Ansehung des Vorzugs des einen vor dem andern beobachtet werden; und diese Ordnung kann und darf keine andere seyn, als daß die Gottheit, der Quell alles Guten, für den Menschen der erste und vornehm-

nehmste Gegenstand seiner Liebe sey. Der Mensch verkehrt also diese Ordnung und kehrt sie um, sobald er irgend Etwas mehr liebt, als Gott. Daß könne daß der Mensch nicht immer zu erforschen strebe, ob dasjenige, worauf seine Liebe gerichtet ist, wirklich ein Gut sey, oder nicht. Wenn er daher mit einer unvernünftigen und unzeitigen Begierde nach Gütern trachtet, die keine Güter sind, und vielmehr die wahren Güter zerstören; so gereicht ihm seine Selbstliebe zum Verderben, und sie kann eigentlich Selbsthaß genannt werden. Nun ist aber einmal der gegenwärtige Zustand der Menschen so beschaffen, daß keiner unter ihnen ist, dem nicht eine Zerrüttung und Umkehrung der göttlichen Ordnung in den Gegenständen seiner Liebe vorgeworfen werden könte, und der nicht das Böse statt des Guten wählte. Hieraus schloß Budde, daß die Selbstliebe in jedem Menschen, der seinen Character nicht durch Moral und Religion gebessert habe, verderbt sey; wovon denn wiederum der letzte Grund ohnfalls in der Erbsünde zu suchen ist.

Als besondre Ursachen der verkehrten Selbstliebe sind zu betrachten das körperliche Temperament, die Erziehung und Gewohnheit, die Nachahmung Anderer, die Vorurtheile und Irrthümer des Verstandes u. s. w. Vermöge der verkehrten Selbstliebe begehrt der Mensch aber nichts, was an sich recht und gut ist. Diejenigen irren, welche glauben, daß ein nicht durch die göttliche Gnade erleuchteter Mensch irgend etwas wollen, denken, reden und thun könne, was der Gottheit wohlgefällig seyn mag. Obgleich die bösen Neigungen des Menschen, die aus seiner Verderbtheit entspringen, so wie ihre Gegenstände, zahllos sind; so

Einzelnen; so lassen sie sich doch auf gewisse Haupt-Classen zurückführen, nehmlich auf die Neigungen der Wohllust, der Ehrsucht, und des Geizes. Daß es nicht mehr als diese drey bösen Hauptneigungen im Menschen gebe, bewies B. daraus: 1) daß es nicht mehr als drey Hauptgegenstände gebe, nach welchen als scheinbaren Gütern der Mensch trachte, den Reichthum, die Ehre, und die Sinnenlust; 2) daß man nur drey Haupttemperamente annehmen könne, welche die Neigungen des Menschen bestimmen, das sanguinische, cholerische und melancholische; 3) daß sich alle möglichen Laster auf jene drey verderbten Neigungen zurückführen ließen. Uebrigens zeigen sich jene Hauptneigungen in den Individuen mit endloser Mannichfaltigkeit, und so auch die besonderen Thorheiten und Laster dieser.

Budde charakterisirt hierauf die Laster selbst, und zeigt, wie jedes den Menschen elend mache. Diesem Elende kann nun bloß dadurch abgeholfen werden, daß der Mensch den Willen von seinen Gebrechen zu heilen sucht. Die Mittel hierzu sind zuvörderst Aufklärung des Verstandes, Berichtigung seines logischen Gebrauchs, der Irrthümer, der Vorurtheile. Da die Thätigkeit des Willens von den Urtheilen des Verstandes abhängt, so muß alle moralische Selbstbildung von der Cultur und Veredlung desselben ausgehen. Zur Verbesserung des Willens aber ist vor allem Andern nichts dringender zu empfehlen, als daß der Mensch sich selbst kennen lerne. Denn das Verderbniß des Willens rührt hauptsächlich daher, daß die Menschen das Studium ihrer selbst vernachlässigen. Bey diesem Studium muß Jeder zunächst auf seine Fehler achten, dann auf die vornehmsten Quellen der

selben; er muß also seine herrschenden Neigungen zu erforschen trachten, und sich ein lebhaftes Bild des Elendes vorhalten, in welches ihn die Ungebundenheit und falsche Richtung derselben bereits gestürzt haben, oder noch stürzen können. Auf die erworbene Selbstkenntniß muß ein herzlicher und fester Vorsatz der Besserung folgen. Um die Ausführung desselben zu begünstigen und zu erleichtern, ist es rathsam, sich alle die Nachtheile zu vergegenwärtigen, welche die Thorheit und das Laster im Gefolge haben; dann im Gegentheile die Vortrefflichkeit des höchsten Gutes, oder der Glückseligkeit, welche die Tugenden bezwecken. Ist das Gemüth so vorbereitet, so komt es für die Besserung des moralischen Charakters am meisten darauf an, die bösen Neigungen gleich beym ersten Erwachen derselben zu unterdrücken; je öfter dies geschiehet, desto schwächer werden sie. Inzwischen wird allemal hierzu Geduld und Standhaftigkeit eine längere Zeit hindurch erfodert. Auch muß man alle Gelegenheit vermeiden, wodurch böse Neigungen in uns von neuem erweckt werden könten. Mittel zur Beförderung der Tugend sind der Umgang mit rechtschaffenen Menschen, moralische Lectüre, Studium des Lebens und Charakters der Edelsten unsers Geschlechts als Beyspiele der Nachahmung, tägliche Prüfung unserer Gesinnungen und Handlungen, Strenge gegen sich selbst und neue Spannung der Kräfte, sobald wir im Streben nach der Tugend nachlassen. Außerdem empfiehlt B. auch die Veredlung der Einbildungskraft, die Richtung unsers Verstandes auf Dinge, die der Aufmerksamkeit werth sind, und eine zweckmäßige Einrichtung auch unserer körperlichen Lebensart. Uebrigens wie der Wille durch die moralische Läuterung der Phantasie, so wird auch die Phantasie durch die

moralische Läuterung des Willens verehrt. Auch die Mäßigung der Affecten ist hievon schon eine natürliche Folge. Gleichwohl reichen doch alle die Mittel, welche die Philosophie zur Verbesserung des Willens vorschlagen kann, nicht hin; es ist eine eitle Declamation, wenn man das natürliche Vermögen des Menschen zur sittlichen Vollkommenheit so sehr erhebt. Diejenigen haben Recht, welche die Tugend lediglich für eine Gabe Gottes erklären, sobald dieses nur recht verstanden wird. Denn die Tugend ist gar nicht insofern eine Gabe Gottes, daß der Mensch dabey völlig unthätig bleiben könne, und es ihm nicht vorzuwerfen sey, wenn er im Zustande des moralischen Elends beharret. Die Mangelhaftigkeit der praktischen Philosophie setzte Budde vornehmlich darin, daß sie den Ursprung des Bösen nicht kenne, auch nicht die Verbindung Gottes mit den Menschen, und wie der göttliche Zorn über die Sünden der Menschen versöhnt werden könne. Es ergebe sich hieraus, meynte er, der Schluß, daß außer dem durch Vernunft erkennbaren noch ein anderer Weg zur Glückseligkeit existiren müsse, welchen uns die Offenbarung zeigt. Hierdurch wird aber doch der Werth der praktischen Philosophie, wie schon oben bemerkt worden, durchaus nicht aufgehoben oder auch nur vermindert.

Auf die allgemeine Klugheitslehre läßt Budde die Lehre von den Pflichten folgen, oder die Rechtslehre und besondere Klugheitslehre, die er als Eine Wissenschaft behandelt. Die Moral, was wir so nennen, ist nach seiner Vorstellungsart in der allgemeinen Klugheitslehre enthalten. Die beyden folgenden Theile seiner praktischen Philosophie, obgleich darin immer von Pflichten die Rede ist, sind in der

Hauptsache, was uns Naturrecht und Politik heißt, wiewohl, was sich nicht anders erwarten läßt, mit der Tugendlehre beständig vermischt und verwirrt.

In der Darstellung der natürlichen Rechtslehre nimt B. folgenden Gang. Der Mensch kann überhaupt nicht ohne Regel und Gesetz leben, und seine Natur muß also von der Art seyn, daß sie durch ein Gesetz bestimt und regiert werden kann. Dem Gesetze entspricht die Verbindlichkeit (obligatio), oder eine moralische passive Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu lassen. Der Verbindlichkeit steht wiederum entgegen die Freyheit, ein actives moralisches Vermögen, nach eigner Willkühr etwas zu thun oder nicht zu thun. Budde billigt eine Eintheilung der Gesetze in vollkomne und unvollkomne; die letztern sind diejenigen, welchen keine Strafdrohung ausdrücklich beygefügt ist, da eigentlich kein Gesetz ohne eine solche seyn kann. In Ansehung ihres Urhebers sind die Gesetze entweder menschliche oder göttliche; die erstern wiederum entweder allgemeine oder besondere. Eine Haupttriebfeder zur Befolgung der Gesetze ist das Gewissen. Daher wird hier vom Budde die Lehre vom Gewissen und von der Imputation der Handlungen eingeschaltet. Eine freye Handlung, die mit dem Gesetze völlig übereinstimt, ist gut; die ihm widerstreitet, ist böse. Hat die gute Handlung eine äußere Beziehung auf einen Andern, der ein Recht hat, sie zu fodern, so ist sie gerecht; ist die in äußerer Beziehung zu einem Andern stehende Handlung böse, so ist sie ungerecht.

Nachdem Budde vorher die Nothwendigkeit von Gesetzen, unter denen der Mensch stehen müsse, schlechthin behauptet hatte, beweist er sie nun noch

weitläuftig aus der moralischen Verderbtheit herleitet, und zählt die einzelnen Laster auf, welchen die Gesetze entgegenarbeiten müssen. Homo, sagt er am Schlusse des Capitels, sua natura est animal indomitum, ferox, petulans, lascivum, fraudulentum, perfidum, stultum, in propria incommoda ruens, suamque numquam non sibi attrahens pernicium, sibique ipsi non minus quam aliis, in quocunque statu vivat, sive princeps sit, sive civis, sive maritus, sive uxor, sive pater, sive filius, sive dominus, sive servus, semper noxium, libertatis verae non capax, et cui bene esse nulla ratione queat, nisi legibus regatur, quae poenam certissimam secum conjunctam habeant, nisi eas observet.

Unter den Gesetzen sind die ersten und vornehmsten die natürlichen, welche Gott dem Menschen über sein Thun und Lassen durch die Vernunft gegeben hat. Ohne die Voraussetzung Gottes als Gesetzgebers giebt es kein Naturrecht, und dieses wird also durch den Atheismus aufgehoben. Um die einzelnen natürlichen praktischen Gesetze kennen zu lernen, muß man ihr allgemeines Princip aufsuchen, aus welchem sie sämtlich sich ableiten lassen. Es giebt aber für die praktische Philosophie überhaupt drey Principien. Erstlich sofern der Mensch sein moralisches Elend betrachtet, gilt der Grundsatz: Er soll dasjenige, was die Merkmale des höchsten Guts enthält und seinem Elende abhilft, als das höchste Gut betrachten, und demselben nachstreben. Dies ist das eigentliche Moralprincip. Zweytens sofern der Mensch nicht ohne Gesetze leben kann, gilt der Grundsatz: Er soll dem Regenten und dessen Gesetzen gehorchen. Dies ist

das

das eigentliche Rechtsprincip. Drittens sofern der Mensch auf die nothwendigen Mittel zur Erhaltung seines körperlichen Lebens achtet, gilt der Grundsatz: Er soll Alles thun, was wirklich sein en körperlichen Zustand erhält. Dies ist das eigentliche politische Princip.

Das Rechtsprincip zerfällt in zwey untergeordnete, je nachdem Gott oder Menschen als Regenten anerkannt werden; jenes bezieht sich auf das natürliche sowohl als positive göttliche Recht; dieses auf das positive menschliche Recht. Die Gegenstände, welche die menschlichen Handlungen betreffen, sind Gott, der Mensch selbst, und andere Menschen. Die Thiere darf der Mensch für seine Absichten gebrauchen; er fehlt, wenn er sie misbraucht; aber nicht durch den Effect, wie sich B. ausdrückt, sondern durch den Affect, womit er es thut. Vermöge jener drey verschiedenen Objecte der freyen Handlungen des Menschen lassen sich auch drey verschiedene allgemeine natürliche Rechtsregeln aufstellen: 1) Ehre Gott als das höchste Gut. Daß Gott geehrt d. i. geliebt seyn wolle, erhellt daraus, weil er dem Menschen einen Willen gab, der zur Liebe des höchsten Guts geneigt ist; 2) Lebe mäßig. Diese Regel bezeichnet einen geordneten Gebrauch aller äußern Dinge, ohne welchen der Mensch sich nicht erhalten kann; 3) Lebe gesellig und beleidige Andere nicht, damit du vor ihren Beleidigungen gesichert bleibest. Nun folgen die Abschnitte, in welchen die einzelnen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen Andere, bald aus dem moralischen, bald aus dem juridischen Gesichtspuncte, ohne eine gehörige Scheidung beyder, erörtert werden, wo also Tugendlehre

und Naturrecht in Eine Wissenschaft zusammengeschmolzen sind.

Unter der Politik begreift Budde auch die Oekonomik; denn er betrachtet hier den Menschen zugleich als Statsbürger und als Hausvater, überhaupt sofern derselbe in gesellschaftlichen Verhältnissen lebt. Da es hier sich nothwendig ereignet, daß derselbe in mehr gesellschaftlichen Verhältnissen zugleich ist, wo das eine nicht immer mit dem andern zusammenstimt; so erfodert es auch besondre Klugheitslehren, wie die Harmonie aller dieser Verhältnisse zu bewirken und zu erhalten sey.

Jeder Mensch ist elend durch seine eigenen Fehler und durch äußere Umstände. Das drückende Uebel, das mit den letztern verbunden ist, wird oft durch die geselligen Verbindungen noch vergrößert, die der Mensch, um ihnen abzuhelfen, eingeht. Budde erläutert dieses durch Beyspiele unglücklicher Ehen, unglücklicher Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, Herrschaft und Gesinde. Diese Uebel, welche Privatgesellschaften nach sich ziehen, sind aber oft nicht zu vergleichen mit denen, welche aus der bürgerlichen Verfassung erwachsen, in der sich Jemand befindet. Die Ursachen derselben liegen in den bösen verderbten Neigungen der Menschen, namentlich in den Begierden nach Ehre, Wohllust und Gelde. Diese verführen auch den Menschen zu einer falschen Politik, die ihre schädlichen Wirkungen in allen Ständen der menschlichen Gesellschaft äußert. Sofern diese falsche Politik bey der Statsverwaltung zum Grunde liegt, nennt Budde sie Machiavellismus. Sie kann aber nicht bloß von einem Fürsten, sondern von einem jeden Menschen in seiner Sphäre, wiewohl zuletzt zu seinem eigenen

Ruin

Ruine, angewandt werden. Dem Machiavellismus, nach welchem ein Fürst durch allerhand böse und ungerechte Mittel sein Privatinteresse verfolgt, und die Unterthanen tyrannisirt, steht entgegen der Monarchomachismus. Dieser drückt ein Bestreben von Unterthanen aus, die Rathschläge und Unternehmungen des Fürsten zu vereiteln, und ihn dadurch der Staatsgewalt zu berauben. Er findet aber nicht bloß bey solchen Individuen und Factionen statt, die mit der monarchischen Verfassung des Staats, in welchem sie leben, überhaupt unzufrieden sind, also nicht bloß in eigentlich politischem Betrachte, sondern überhaupt bey denen, die in einem subalternen Verhältnisse gegen Obere stehen, und kein Bedenken tragen, sich öffentlich oder heimlich der Autorität derselben zu widersetzen. Noch schändlicher und für das Wohl der Individuen wie des ganzen Staats wird jene falsche Politik, wenn sie die Religion zum Vorwande und Deckmantel nimt, um Ungerechtigkeit zu beschönigen. Die Politik muß daher den Menschen mit der wahren Glückseligkeit bekant machen, und ihn insbesondre die Mittel lehren, wie er in den verschiedenen Arten der gesellschaftlichen Verhältnisse, in welchen er steht, diese Glückseligkeit erreichen könne.

Was die Glückseligkeit des Staats betrifft, so ist ein Vorurtheil herrschend, das oft dieselbe untergräbt und ganz vernichtet. Man bildet sich ein, jene bestehe darin, wenn der Stat große Reichthümer besitze, sich den Nachbarn furchtbarer macht, sein Gebiet durch Eroberungen erweitert, glückliche Kriege führt u. dgl. Allein das wahre Interesse eines Staats kann nur seyn, daß er seinem Zwecke, der Bewirkung und Sicherung der Wohlfahrt der Bürger, entspreche. Nun kann aber

über ein Stat auf einige Zeit sehr mächtig seyn, in großem Ansehn stehn, mehrere Kriege führen, und die Grenzen seines Gebiets ausdehnen, während zugleich das Vermögen der Bürger erschöpft, und diese durch Lasten, die ihnen der Stat aufbürdet, an den Bettelstab gebracht werden. Es erhellt hieraus zugleich, daß ein Stat nicht glücklich seyn könne, sobald ein wesentlicher Fehler in seiner Verfassung ist, und diese für den Charakter des Volks und den Zweck des Stats überhaupt nicht paßt; oder sobald die Verwaltung nicht der Verfassung gemäß ist. Daß ein Stat ohne alle Mängel und Fehler sey, ist unmöglich, weil er unter Menschen errichtet wird. Inzwischen kann doch der eine besser eingerichtet und verwaltet, und daher glücklicher seyn, als der andere. Budde macht hiebey die richtige Bemerkung, daß es zwey politische Parteyen gebe, die beyde Unrecht hätten: Die eine, die es auf eine absolut vollkomne idealische Statsverfassung anlegen, welche doch nie realisirt werden kann; die andere, die alle idealische Statsverfassungen, auch wenn diese bloß als Muster vorgestellt werden, verwerfen, weil die Erfahrung die Unausführbarkeit derselben zeige. Die Ideale, ob sie gleich nicht völlig sich realisiren lassen, haben allerdings ihren Nutzen, sofern sie die Mängel positiver Statsverfassungen aufdecken, und Regeln enthalten, wie sie verbessert werden könten. Nur müssen sie freylich auf den wahren Zweck des Stats, auf die Natur der Menschheit, und die Umstände, unter denen ein Volk existirt, berechnet seyn.

In Beziehung auf die Gesetzgebung ertheilt Budde mehrere vortreffliche Regeln, von denen ich noch einige hier anmerken will. Erstlich: Die Gesetze

sehr müssen von der Beschaffenheit seyn, daß sie auf das Interesse der Unterthanen selbst abzwecken, und von diesen befolgt werden können. Gesetze, deren Befolgung von den Unterthanen gar nicht, oder nicht ohne große Schwierigkeit bewirkt werden kann, helfen dem Staate nicht und schaden ihm vielmehr außerordentlich. Denn sobald das Volk bemerkt, daß die Obrigkeit Gesetze giebt, deren Beobachtung sie doch nicht erzwingen kann, so verliert es seine Ehrfurcht, und es entstehn leicht Unordnungen und Empörungen im Staate. Zweytens: Es müssen keine überflüssige und unnütze Gesetze gegeben werden; es giebt der nützlichen und nothwendigen schon so viele, daß die Obrigkeit genug zu thun hat, nur für die Anordnung und Erfüllung dieser zu sorgen. Legt sie hingegen den Unterthanen unnöthige Lasten auf, so erregt sie nur Haß gegen sich. Drittens: Um ein Gesetz zu empfehlen, trägt auch die Art sehr viel bey, wie es gegeben wird; hauptsächlich, wenn die Gründe hinzugefügt sind, wodurch die Unterthanen zur Befolgung desselben sich bewogen fühlen können. Viertens: Kein Bürger darf ohne dringende Ursachen von der Verbindlichkeit gegen gewisse Gesetze befreyt, und Privilegien überhaupt müssen so selten als möglich gegeben werden. Werden Einigen Privilegien verwilligt, die man doch hernach sich genöthigt sieht, mehr Andern abzuschlagen, so entsteht hieraus Neid der Bürger gegen einander, und Unzufriedenheit gegen die Regierung, die bey vorfallenden Veranlassungen leicht in Empörung ausbricht. Werden aber die Privilegien zu sehr gehäuft, so wird nicht nur das Gesetz dadurch immer überflüssiger, sondern auch diejenigen, welche ihm noch unterworfen bleiben, werden nun um so mehr gedrückt, und haben um so gerechtere Gründe

zu

zu murren. Fünftens: Die Gesetze müssen auch nicht zu oft geändert werden; denn auch dadurch wird das Ansehn sowohl dieser selbst, als der Regenten gemindert. Es verräth eine ungewisse und schwankende Denkart des letztern, und der Gehorsam der Unterthanen kann nie gleichförmig werden, wenn er bald befohlen und bald wieder aufgehoben wird. Sechstens: Die Gesetze müssen einander selbst gleichsam begünstigen und Hülfe leisten. Um z. B. die Gesetze wegen Abgaben und Auflagen zu unterstützen, können solche Gesetze dienen, welche den Luxus einschränken. Noch mehr aber wird zur Beobachtung der Gesetze auf Seiten der Unterthanen beytragen, wenn der Regent und die obrigkeitlichen Personen selbst sie nie übertreten; denn das Beyspiel wirkt hier mehr als alle Strafdrohungen. Siebentens: Der Gesetzgeber muß auch bey neuen Gesetzen, die er einführen will, gar sehr auf die Umstände des Orts und der Zeit Rücksicht nehmen. Ein Gesetz, das die Bürger zu einer andern Zeit mit dem größten Beyfalle aufgenommen haben würden, das werden sie vielleicht unter den jetzigen Umständen verabscheuen. Achtens: Die Entscheidung der Processe muß so viel wie möglich beschleunigt, und die Kosten, welche die streitenden Partheyen anzuwenden haben, müssen so viel wie möglich verringert werden. Denn wird es zu theuer gemacht, das Recht zu erhalten, so sind die armen Bürger den Bedrückungen der reichern ausgesetzt.

Eben dieselbe Vorsicht, welche die Gesetzgebung bedarf, ist auch bey Verfügung der Strafen anzuwenden. Ist der Regent in Ansehung dieser zu gelinde, so verlieren die Gesetze sehr bald bey dem großen Haufen ihre Kraft; ist er zu strenge, so zieht er sich leicht den

den Vorwurf der Grausamkeit und Groß bey den Unterthanen zu. Es muß also das genaueste Verhältniß zwischen Verbrechen und Strafe statt finden. Kann die Strafe nicht verfügt werden, ohne große Unruhen im Volke zu verursachen, so ist es rathsamer, sie ganz zu erlassen, oder sehr zu mildern, damit es scheint, als ob der Regent Gnade statt der Strenge habe beweisen wollen. Bisweilen kann es sogar der politischen Klugheit gemäß seyn, gewisse Staatsverbrechen gar nicht zu enthüllen, weil sonst der Regent seine Schwäche verriethe, und der Staat der Gefahr neuer Unruhen ausgesetzt würde. Auch müssen die Strafen genau durch die Gesetze bestimt seyn, und es muß hierin so wenig als möglich der Willkühr des untergeordneten Obrigkeit überlassen werden. Diese werden auch dadurch vor dem Unwillen des Volks verwahrt, weil es hinlänglich versichert ist, daß sie nach dem Gesetze verfahren. Es kann ferner heilsam seyn, die Strafen strenger anzudrohen, als sie wirklich auszuüben; hier hat der Regent Gelegenheit, zu der Strafe zu mildern, und damit den Unterthanen Beweise seiner Gnade zu geben. Auf der anderen Seite aber darf die Milde in der Anwendung der Strafe nicht zu weit gehen, weil sonst leicht die Unterthanen gleichgültig dagegen werden, und die Gesetze ungescheuet übertreten. Wenn eine größere Anzahl von Unterthanen etwas verbrechen hat, so muß der Regent nur die Rädelsführer bestrafen, und den übrigen verzeihen; sonst scheint die Strafe mehr eine Niederlage des Staats, als eine wohlthätige und sichernde Arzney für denselben zu seyn. Ueberhaupt aber muß der Regent, wenn er strafe, mehr das Ansehn haben, die Verbrechen, als die Menschen, welche sie begehen, strafen zu wollen. Er muß also Alles vermeiden, wodurch er scheinen könte, aus

Lei-

leidenschaft, und nicht blos aus Liebe zur Gerechtigkeit gestreift zu haben. Bey der Ausrottung eingewurzelter und verjährter Uebel im Staate muß nicht mit zu raschem Ungestüme verfahren werden, sondern nach und nach, so daß das Uebel erst eingeschränkt, immer mehr vermindert, und endlich ganz ausgerottet wird. So nothwendig es endlich ist, Verbrechen zu bestrafen, so nothwendig ist es auch für das Interesse des Staats, edle und verdienstliche Thaten durch Belohnungen zu ehren. Aber auch in der Ertheilung der Belohnungen, der Ehrentitel u. s. w. muß der Regent sehr behutsam seyn, damit nicht Unwürdige sie erhalten, oder sie durch eine zu reichliche und häufige Austheilung derselben in dem Urtheile des verständigen Publicum's ihren Werth verlieren. Einen besonders umständlichen Abschnitt hat B. auch dem Hofleben gewidmet, der manche gute Rathschläge für Höflinge enthält.

Außer Budde fand der philosophische Eklekticismus auch einen Beförderer an Nicolaus Christophorus Grundling, einem sehr talentvollen und kenntnißvollen Manne, der sich zwar in zu viele Fächer der Literatur warf, um in der Philosophie etwas Vorzügliches leisten zu können. Er wurde gebohren im J. 1671 zu Kirchen-Sittenbach bey Nürnberg, wo sein Vater Wolfgang Grundling anfangs Prediger war, der aber in der Folge nach Nürnberg befördert wurde. Er studirte zu Altdorf, Jena und Leipzig Theologie, und kehrte darauf nach Nürnberg zurück, um sich dem geistlichen Stande zu widmen. Indessen führte er im J. 1681 einige junge Leute als Hofmeister nach Halle, und ward hier mit Christian Thomasius bekannt, der ihn zum Studium der Juris-

Jurisprudenz aufmunterte. Zwey Jahre darauf bekam er die juristische Doctorwürde, fieng an Vorlesungen zu halten, und ward 1703 zum Professor der Philosophie zu Halle ernannt. Nach dem Tode des Christoph Cellarius bekam er die Profession der Dichtkunst und Beredtsamkeit daselbst, und bald darauf auch des Natur- und Völkerrechts. Er starb an der Schwindsucht als Königl. Preußischer Geheimer und Consistorialrath zu Halle im J. 1729.

Mit seinem Lehrer und Gönner Thomasius hatte Gundling sehr viel Aehnliches. Er besaß Witz und Laune, auch großen Hang zur Satire, und ungleich mehr gelehrte Kenntnisse, als jener; daher sein akademischer Beyfall sehr groß war. Ungeachtet seines nicht sehr langen Lebens hat er dennoch viel geschrieben; es sind aber auch nach seinem Tode manche Aufsätze und Bemerkungen in der Sammlung der Gundlingiana gedruckt worden, die schwerlich von ihm für das Publicum bestimmt waren. Mehrere seiner Abhandlungen betreffen Materien aus der Geschichte der Philosophie. Er äußerte hier eine besondere Neigung, bey mehreren Philosophen des Alterthums den Atheismus zu wittern, und beschuldigte unter andern den Plato desselben. Hierüber gerieth er in einen Streit mit J. Zimmermann *), welcher den Plato sehr gründlich gegen diese Beschuldigung vertheidigte.

Es

*) Die Gundlingiana kamen nach dem Tode Gundling's heraus. LXV Stücke; Halle 1715. 8. Hier findet sich die Abhandlung: de Atheismo Platonis. St. 43. 44. Dagegen erschienen *J. Zimmermann* de Atheismo Platonis in: *Schellhorn* Amoenitatt. literar. T. IX. p. 827. Ebendess. Vindiciae dissertationis de Atheismo Platonis

Es ist merkwürdig, daß Gundling in seinen philosophischen Lehrbüchern, ob er gleich Wolf's College war, doch dessen Philosophie nicht benutzte. Vermuthlich lagen die Gründe hiervon in dem persönlichen Verhältnisse, in welchem er sich mit Wolf befand, und in den heftigen Streitigkeiten, welche damals in Halle durch die Wolfische Philosophie veranlaßt wurden, und in welche er sich vielleicht auf keine Weise mischen wollte. Den Charakter seiner eigenen Philosophie schildert er selbst mit folgenden Worten: In plurimis ab aliis dissensi, multa improbavi, varia in meliorem ordinem redegi, nova addidi, non demonstrata demonstravi, aliud plane systema conferi, et tamen, quod sinceri hominis est, non dissimulavi, quibus luminibus profecerim, in quo aliis consentiam, in quibus dissentiam. In Ansehung der theoretischen Philosophie war er einer der ersten, welche den Lockianismus in Deutschland verbreiteten. Er leitete alle Erkenntniß ohne Ausnahme aus der Erfahrung her *), und zog aus diesem Vordersatze die richtige Folgerung, daß es für den Menschen keine andere wahre Realerkenntniß, als die sinnliche, gebe. Das Merkmal des Wahren

tonis, contra *Gundlingium*, ebendas. T. XI. p. 369. XIII. p. 48.

*) *N. H. Gundlingii* Via ad veritatem et speciatim quidem ad Logicam. Halae 1713. 8. und in mehreren Ausgaben. Die hier von dem Verfasser vorgebrachten Paradoxieen wurden ausgehoben und getadelt in einer Broschüre: Salebrae in Via ad veritatem, quam *N. H. Gundling* auditoribus suis ostendere conatus est, inventae ac detectae a virtutis et veritatis amante, die anonymisch und ohne Anzeige des Druckorts 1713. 4. herauskam. Für den Urheber derselben wurde Heumann gehalten, der sich aber gegen diesen Verdacht völlig rechtfertigte. Gundling beantwortete sie in einem sehr bittern und höhnischen Tone.

Wahren ist nach ihm die Klarheit oder Evidenz der Erkenntniß. Er unterschied dasselbe noch vom Principe des Wahren. Dieses Princip hielt er ebenfalls für nicht angebohren als Grundsatz; dasselbe werde uns erst durch Unterricht und Erfahrung bekannt; hierin hatte er ganz Recht, sofern er zugleich die Thätigkeit nach jenem Principe zu entwickeln, für subjective erklärte. Sonderbar war, daß er den Satz des Widerspruchs nicht als den höchsten Grundsatz der formellen Wahrheit gelten lassen wollte, sondern ihn noch einem höhern unterordnete, welchen er folgendermaßen ausdrückte: Alles was mit unsern Sinnen, Ideen, und gebildeten Definitionen übereinstimmt, ist wahr. Es blieb hier die Frage übrig: Woran denn die Wahrheit der ursprünglichen sinnlichen Vorstellungen, der Begriffe und der gebildeten Definitionen zu erkennen sey? Vermuthlich dachte Gundling unter jenem von ihm angenommenen Grundsatze nichts Anders, als den gewöhnlich sogenannten logischen Grundsatz der Einstimmung, welchen er noch über den Satz des Widerspruchs setzte. Nur sein Ausdruck der Formel desselben war fehlerhaft. Dies hatte indessen seinen Grund auch darin, daß er alle unsere Erkenntniß auf sinnliche Erfahrung gründete, selbst die Erkenntnißprincipien nicht für angebohren hielt, und sogar behauptete, daß oft Worterklärungen die Stelle der Principien ersetzen könten. Da er die sinnliche Erkenntniß allein für eigentliche Erkenntniß des Menschen hielt; so leugnete er auch, daß die Wesen der Dinge erkennbar seyen; es lasse sich also weder die wesentliche Natur der Körperwelt, noch der Geisterwelt, bestimmen. Die Physik hat Gundling nicht besonders abgehandelt.

Auch in der Via ad veritatem moralem wich er häufig von seinen Zeitgenossen ab. Die Glückseligkeit

erklärte er mit dem Epikur für die Indolenz oder die Befreyung von allem Schmerze. Was uns von diesem Zustande entfernt, ist ein Uebel. Doch unterschied er sich darin wesentlich vom Epikur, daß ihm die Gottheit allein das höchste Gut ist. Daher rechnete er auch die natürliche Theologie mit zur Ethik, und bestritt in derselben sowohl den Atheismus, als die Leugner der Unsterblichkeit der Seele. Unter den gangbaren Beweisen für das Daseyn Gottes verwarf er denjenigen als unbrauchbar, der aus dem gemeinen Glauben aller Völker entlehnt wird. Im Uebrigen neigte er sich in mehrern Hauptpuncten zu der Leibnizischen Vorstellungsart hin. So leitete er auch den Ursprung des moralisch Bösen aus der Endlichkeit der freyen vernünftigen Wesen ab. Er nahm ferner an, daß Gott unter den möglichen Welten die beste gewählt habe; daß unter allen Dingen die möglich größte Harmonie sey; daß die Gebote Gottes nicht durch bloße Willkühr bestimmt wären; sondern weil Gott immer das Beste erkenne, so könne er auch nichts Anders wollen, als was seiner Erkenntniß des Besten gemäß sey, und der Grund des göttlichen Willens sey also immer die vollkommenste göttliche Erkenntniß. Sofern sich das Gebot Gottes auf die Menschen bezieht, ist es der Natur derselben durchaus angemessen, und deßwegen unveränderlich. Von dem Willen des Menschen sonderte Gundling die Freyheit ab, und setzte für jenem eine eigene Kraft der menschlichen Seele voraus. Der Wille gehorche nicht nothwendig der Vernunft, und aus diesem Grunde meynte auch Gundling, daß zur wahren Besserung des Menschen kein anderes Mittel sey, als die Gnade Gottes. Die anständigen Handlungen (actiones decori) hielt er nicht, wie Thomasius, für eine besondre Classe, sondern rechnete sie theils in

den Handlungen aus Pflicht, theils zu denen aus Klugheit *).

Unter allen philosophischen Disciplinen hat das Naturrecht durch die Bearbeitung Gundling's in der Via ad veritatem jurisprudentiae naturalis am meisten gewonnen. Er schränkte dasselbe bloß auf äußere Zwangsrechte ein, und trennte es dadurch schärfer von der Moral; daher erst mit ihm die Epoche anhebt, wo das Naturrecht seinen bestimmten Inhalt und seine festen Grenzen erhielt. Alles in der Natur ist an Gesetze gebunden, und folglich muß es auch der Mensch seyn; nur daß dieser das ihm vorgeschriebene Gesetz durch seine Vernunft erkennt, und den Naturzieh, welcher das Gesetz in der thierischen Welt ist, durch eben dieselbe einschränkt. Der Urheber dieses Gesetzes, der dem Menschen dasselbe durch die Vernunft geoffenbart hat, ist Gott. Es kann freylich zu dem Vernunftgesetze noch eine besondere göttliche Offenbarung, so wie eine positive Gesetzgebung hinzukommen; wenn aber jene und diese mit der Vernunft zusammenstimmen, so ist die letzte als die erste und vornehmste Erkentnißquelle zu betrachten. Der Offenbarung wird dadurch nichts von ihrer Würde entzogen. Es wäre lächerlich, sagt Gundling, zu behaupten, daß wir den Satz: Zwey mal Zwey sind Vier, worin Vernunft und Offenbarung übereinstimmen, nicht zunächst aus jener, sondern aus dieser lernen müßten.

Das Gesetz der Vernunft für den Menschen kann eingetheilt werden in ein absolutes und hypothetisches

*) N. H. *Gundlingii* Via ad veritatem moralem; Halae 1715. 8. öfter.

sches. Jenes umfaßt die vollendete Moralität und dadurch auch die Legalität; es war der Gegenstand der Ethik. Dieses umfaßt bloß die äußere Legalität, und ist der Gegenstand des Naturrechts. Zur Unterscheidung des Naturrechts und der Moral stellt Grundling bestimmten Satz auf: Es ist keine Moralität möglich ohne Legalität, aber wohl Legalität ohne Moralität. Das hypothetische Gesetz ist lediglich auf die äußere Glückseligkeit und Ruhe gerichtet, die durch die Leidenschaften der Menschen am ersten gestört wird, und doch am ersten gesichert werden muß. Der Mensch muß mit Menschen leben; dies ist aber nicht möglich, wenn er nicht einem Jeden die äußere Freyheit läßt, die ihm von Natur zukommt. Grundling wirft hier die Frage auf: ob das praktische Gesetz, welches sowohl die Moral als das Naturrecht begründet, ein eigentliches oder uneigentliches Gesetz sey? Unter einem eigentlichen Gesetze versteht er ein solches, dessen Uebertretung mit einer äußeren gegenwärtigen oder künftigen Strafe verbunden ist. Ein uneigentliches Gesetz ist bloß eine moralische Vorschrift, deren Uebertretung bloß eine natürliche Strafe zur Folge hat. Er entscheidet, daß jenes Gesetz nur als eine moralische Vorschrift betrachtet werden könne, so fern Gott nur wolle, daß der Mensch es erkenne; allein Gott fodere auch, daß der Mensch es ausübe, und deßwegen müsse es als ein eigentliches Gesetz angenommen werden. Da nun Niemand die Herrschaft Gottes über die Menschen leugnet, so verbindet sich mit der Furcht vor der natürlichen Strafe auch die Furcht vor dem göttlichen Zorne, und so entsteht für den Menschen nicht bloß eine innere Verbindlichkeit zur Befolgung des Gesetzes, sondern auch eine äußere.

Das

Das Recht ist die durch das Gesetz autorisirte Freyheit, die Jeder erzwingen kann, wenn sie von einem andern behindert wird. Gundling verwirft geradezu den damals und noch lange nach ihm behaupteten Unterschied zwischen vollkommnen und unvollkommnen Rechten, weil ein unvollkommnes Recht, das sich nicht erzwingen lasse, ein sich widersprechender Begriff sey. Eben so nimt er auch den Unterschied zwischen innern und äußern Rechten nicht an; denn innere Rechte können deßwegen nicht existiren, weil die innere Freyheit des Menschen nicht so groß ist, wie die äußere.

Das Princip des Naturrechtes überhaupt drückte Gundling in folgender Formel aus: Suche und erhalte vor Allem den äußern Frieden, damit du nicht zum gesellschaftlichen Leben mit Andern, und zur Erwerbung der Tugend unfähig werdest. Aus diesem Grundsatze fließen zwey andere: Beleidige und störe Niemanden; und: laß einem Jeden das Seinige. Mit Hobbes stimte Gundling insofern überein, daß er, wie jener, den äußern Frieden zu einer nothwendigen Bedingung eines rechtlichen Zustandes unter den Menschen überhaupt machte; auch darin, daß der äußere Friede leichter und gewisser durch Verträge und die Statsgewalt erhalten werde; indem der Naturstand allemal durch die Verderbtheit der Menschen ein Stand der Anarchie sey. Allein er leugnete, was Hobbes behauptet haben sollte, daß vor geschlossenen Verträgen Niemand zur Haltung des Friedens verpflichtet sey; und daß die Verträge bloß vermöge einer inneren Verbindlichkeit und des eigenen Nutzens wegen gehalten werden müßten. Inzwischen

den ersten Satz behauptete Hobbes eigentlich nicht; denn die Verbindlichkeit zur Haltung des Friedens nahm er allerdings an; er bezweifelte nur die Beobachtung derselben im Naturstande wegen des Ungestüm's der menschlichen Leidenschaften, die, da jede Vorstellung eines scheinbaren Gutes rohe Menschen afficire und ihre Begierden reize, sehr bald mit einander in Collision geriethen, so daß die Erhaltung des Friedens unter den Menschen unmöglich sey. Der Unterschied zwischen der Vorstellungsart Gundling's und des Hobbes liegt also eigentlich nur darin, daß jener eine innere und äußere Verbindlichkeit, dieser bloß eine äußere lediglich auf den Nutzen des Individuum's sich beziehende Verbindlichkeit behauptete.

Derjenige, dessen Rechte beleidigt werden, kann im Naturstande zur Erhaltung derselben Zwang anwenden, selbst bis zur Tödtung des Beleidigten. In statu naturali quaerenda est pax ac damni reparatio etiam cum internecione alterius propria manuum ope. Im State muß freylich der Beleidigte seine Zuflucht zur Obrigkeit nehmen, damit diese seine Rechte schütze; wo aber die Obrigkeit nicht helfen kann oder will, gilt die obige Regel auch im State, und hierauf gründet sich das sogenannte moderamen inculpatae tutelae. Gundling gab diesem letztern eine sehr weite Ausdehnung. Es komt hier gar nicht darauf an, ob die Waffen des Angreifenden oder Angegriffenen gleich oder ungleich sind; ob der letztere entfliehen könne; ob das Glied, dessen Verwundung zu fürchten ist, nöthig oder unnöthig sey; was der Angreifende eigentlich für eine Absicht hege; ob er vorsäßlich handle, oder aus Irrthume; ob nüchtern oder betrunken; ob bey gesundem Verstande, oder im Zustande des Wahnsinns; ob er bloß

blos verwunden oder tödten will; ob er den Angegriffenen blos in der Vertheidigung seines Lebens hindere, oder selbst ihn tödten will; genug, der Angegriffene hat gar keine Verbindlichkeit, sein Leben und seine Gesundheit irgend einer Gefahr auszusetzen, und kann sich daher unbedingt der obigen Rechtsregel gemäß benehmen. Wenn er in einem solchen Falle den Angreifer ermordet, so ist das gar nicht für Verbrechen, oder auch nur für widerrechtlich zu achten. Selbst wenn der Angreifer ein Fürst oder ein Vater wäre, meynt Gündling, könne von dem strengen Rechte nichts nachgelassen werden, um so weniger, da jene verbindlich seyen, ihre Unterthanen oder Kinder zu schützen, und sie nicht zu beleidigen. Dieselbe Rechtsregel gilt unter andern für eine Jungfrau gegen den Nothzüchtiger; für Jemanden, der Ohrfeigen bekomt, sobald zu fürchten ist, daß der Beleidiger sich noch mehr gegen die Gesundheit des Angegriffenen erlauben möge. Was Jemand für sich selbst thun darf, um Gewaltthätigkeiten Anderer abzuwehren, das darf er auch für Andere thun, z. B. für seine Gattinn, Kinder, Verwandten u. s. w. Die obige Rechtsregel leidet hingegen keine Anwendung, sobald der Angegriffene, oder der einen Angriff zu fürchten hat, Schutz von der Obrigkeit zu erhalten vermag, oder sicher und leicht entfliehen kann, oder wenn der Angreifer, sey es nun aus Reue oder Furcht, den Angriff unterläßt, und selbst flieht. Das unbedingte Vertheidigungsrecht, wenn die Obrigkeit nicht schützen kann, findet auch statt in Beziehung auf Sachen. Der Unterschied zwischen entbehrlichen und unentbehrlichen Sachen hat hierauf keinen Einfluß. Es ist genug, daß es ein Recht giebt, sein Eigenthum zu schützen. Ein nächtlicher Dieb wird daher mit Recht getödtet, er mag

bewaffnet oder unbewaffnet einbrechen, er mag größere oder geringere Beeinträchtigungen bezwecken. Proportionem inter rem et vitam alterius non nisi homines scrupulosissimi et simul ignavissimi urgent. Bey einem Diebe, der am Tage stiehlt, kann es gelindere Mittel geben, sein Unternehmen zu verhindern. Man sieht hieraus, wie sehr Gundling den Begriff eines äußern Zwangsrechts festhielt.

In der Lehre vom Grunde der Verbindlichkeit der Verträge war Gundling mit Hobbes einstimmig. Wer einen Vertrag schließt, und in eben dasselbe mit dem Andern einwilligt, der erklärt dadurch, daß das, was er bewilligt, gehalten werden solle; denn sonst würde er sowohl den Andern betrügen, als auch sich selbst widersprechen, und wie ein Thor handeln. Der Betrug aber ist mit dem äußern Frieden schlechthin unverträglich. Wer daher einen Vertrag bricht, der will nicht mit dem Andern friedlich leben, sondern will Zwietracht und Krieg. Dies ist aber widerrechtlich. Der Grund der Verbindlichkeit der Verträge liegt also in der Nothwendigkeit der Erhaltung des Friedens, welche das Rechtsgesetz mit sich bringt. Alle übrige Gründe, welche dafür angegeben zu werden pflegen, gehören in die Ethik oder Politik.

Alles besondre Eigenthum gründet Gundling auf ein Factum. Dieses Factum ist die ursprüngliche Occupation, die den Menschen nothwendig wird, weil sie manche Sachen gar nicht würden gebrauchen können, falls der Gebrauch nicht ausschließend wäre. Wer occupirt, verräth seinen Willen, eine Sache in Besitz zu nehmen und zu behalten. Der eigentliche Grund des besondern Eigenthums

thums liege also in dem Willen, daß eine Sache mein seyn solle, und eine körperliche Occupation sey daher, mit Gundling ausdrücklich behauptet, nicht immer nöthig, wiewohl zur Sicherheit des Eigenthums gegen die Anmaaßung Anderer die Occupation überhaupt eines äußern verständlichen Zeichens bedarf, das aber nicht in einer körperlichen Besitznehmung zu bestehen braucht, sondern auch eine Erklärung durch Worte, Mienen u. dgl. seyn kann. In rebus nullius corporalis prehensio necessaria non videtur. Possunt videntes et animum habendi clare significantes domini fieri, — Unde, sagt Gundling bald hernach, non puto, Anglos sat rationis habuisse, quando ab Hispanis quaesiverunt: quo jure acceperint in Americano orbe tam ingentia terrarum spatia? an quia calculas posuerint, aut signum ibidem collocaverint? Sufficit, fuisse eas partes tunc occupatas, nec dimissas.

Auch das Staatsrecht Gundling's hat manches Eigenthümliche. Da er die rechtliche Möglichkeit der Sclaverey zuließ, weil Jeder sich seiner äußeren Freyheit begeben kann, wenn er will; so behauptete er auch die rechtliche Möglichkeit einer unbedingten Despotie, und nicht bloß in dem Falle, daß ein Volk freywillig sich der unbedingten Herrschaft unterwirft, sondern auch wenn es dazu gezwungen wird. Wenn also der Despot sein Recht auf die Unterthanen unverletzt bewahre, so behalten die Unterthanen nur auf die Art Rechte, wie die römischen Sclaven ihre peculia behielten. So hat in mehrern orientalischen Reichen der Despot ein Recht sowohl auf das unbewegliche als auf das bewegliche Vermögen seiner Unterthanen. Gesetzt der Eroberer hat den Unterthanen das Eigenthum

thum und die persönliche Freyheit übrig gelassen, so behält er dennoch das Recht, als unbedingter Despot mit dem Eigenthume und der Freyheit zu schalten, wie er will. Von Grausamkeit oder Tyranney kann hier in juridischem Betrachte gar nicht die Rede seyn. Nur über Leben und Tod der Unterthanen kann dem Despoten kein unbedingtes Recht zukommen.

Für den Zweck des Stats erklärte Gundling die Sicherheit und Möglichkeit der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse (securitatem et sufficientiam). Jene suchen die Menschen zuerst durch einen Stat zu bewirken, diese hernach. Auf der Sicherheit als Zwecke des Stats stützt sich das Recht des Regenten, Todesstrafen über die Unterthanen für Verbrechen, wodurch jene gröblich verletzt oder aufgehoben wird, zu verhängen. Qui omnia capitalia judicia respuunt, partim umbraticam vitam sectantur, partim intempestive mites sunt et artes regnandi ignorant.

Das letzte Capitel des Gundlingschen Staatsrechts handelt de morbis et morte civitatum. Das Leben und die Gesundheit eines Stats beruhen auf der Uebereinstimmung der Kräfte und des Willens der Unterthanen zum Zwecke jenes. Wird diese Einstimmung geschwächt oder aufgehoben, oder geschieht Etwas dem Zwecke des Stats entgegen, so entsteht eine Krankheit des Stats, oder es erfolgt der Tod desselben. Die Krankheiten des Stats haben ihren Grund in einer unzweckmäßigen Vereinigung oder Trennung und Vertheilung der Majestätsrechte, oder auch in dem Mangel der Kräfte. Deßwegen können alle unregelmäßige Verfassungen krankhafte genannt werden, obgleich nicht alle regelmäßigen gesund sind. Die Monarchie, Aristokratie und Demokratie sind regelmäßige Verfassungen;

gen; wenn aber die Regenten blos nach Kriegsruhme, oder nach Reichthum, oder nach Wohllüsten trachten, so neigen sich die Staten zum Untergange. Durch den Tod wird entweder der Stat ganz zerstört, oder nur in eine andere Form verwandelt. Da dies auch durch eine innere Faction im Volke geschehen kann, so wirft Gundling die Frage auf: Ob das Volk jemals in seinem regelmäßigen Stato sich gegen den Regenten von Rechtswegen empören dürfe? Er bemerket, daß sich im Allgemeinen die Frage leicht entscheiden lasse, wenn man den Streitpunct so bestimmt: Ob denn, der das Verderben seiner Unterthanen will, widerstanden werden darf? Allein im Besondern läßt sich nicht ausmachen, inwiefern ein der Tyranney beschuldigter Regent wirklich ein Tyrann sey? Denn wer soll hierüber den Ausspruch thun? Das Volk kann nicht Gericht halten; die Mehrheit der Optimaten kann bey einem Tumulte nichts entscheiden; die Unterscheidung der reellen und persönlichen Majestät ist eine Erfindung müssiger Köpfe. Es wird also dem Fürsten oder den Optimaten nie an Gegengründen fehlen. Diese wenigen Proben aus Gundling's Naturrechte können schon hinreichen, um das ausgezeichnete Verdienst desselben um diese Wissenschaft zu beurkunden *).

Fast

*) N. Hieronymi Gundlingii Jus naturae et gentium, ceterasque rationis, novaque methodo elaboratum et a praefumtis opinionibus aliisque ineptiis vacuum; Halae 1714. 8. — Ebendesselben ausführlicher Discours über das Natur- und Völkerrecht; Frankf. und Leipzig 1734. 4. 3 Alph. wollte auch ein Lehrbuch der Politik herausgeben, das aber nicht erschienen ist. Von seinen übrigen Schriften will ich hier nur noch bemerken: Historia philosophiae moralis P. I. Halae 1706. 4. — Opp. Tomi III; Halae

Fast zugleich mit Gundling bearbeitete das Naturrecht insbesondre Adam Friedrich Glafey. Er gründete dasselbe auf das Princip: Erhalte Dich selbst, oder auf eine vernünftige Beurtheilung der Natur und des Zweckes des Menschen, welche die Bestimmungsgründe seiner Handlungen seyn müssen. Er ist indessen weniger merkwürdig durch das, was er zur Vervollkommnung der Wissenschaft selbst beygetragen hat, als durch seine Bemühungen um die Literargeschichte derselben *). Seine sogenannte Geschichte des Rechts der Vernunft ist zwar nicht weniger als zweckmäßig angelegt und ausgeführt. Sie ist ein bloßes Verzeichniß vornehmlich der neueren das Naturrecht betreffenden Schriften bis auf des Verfassers Epoche mit Auszügen aus denselben und prüfenden Anmerkungen, die oft einseitig und falsch sind. Indessen ist sie doch als Materialiensammlung zu

sind

lau 1706. 1707. 8. Sie enthalten allerley physikalische, moralische, historische und politische Betrachtungen. Nach seinem Tode wurden seine akademischen Vorlesungen über seine Compendien herausgegeben unter dem Titel: Philosophische Discourse; drey Theile; Frankfurt und Leipzig, 1739. 1740. 4.

*) Adam Friedr. Glafey's Vernunft- und Völkerrecht, worinnen die Lehren dieser Wissenschaft auf demonstrative Gründe gesetzt werden; Leipzig 1723. 4. — Ebendess. vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft, worinnen die in dieser Wissenschaft ans Licht getretene Schriften nach ihrem Inhalte und wahrem Werthe beurtheilt, zugleich auch von den Lebensumständen derselben die zum Verständnisse ihrer Bücher nöthige Nachrichten angezeigt werden; nebst einer Bibliotheca iuris naturae et gentium, in welcher zugleich die einzelnen Dissertationen und andere kleinere Schriften nach den Materien in alphabetischer Ordnung dargelegt werden; Leipzig 1739. 4.

einer Geschichte des Naturrechts nicht unbrauchbar; zumal für uns gegenwärtig, da sich so viele zu ihrer Zeit berühmte Lehrbücher des Naturrechts, wie andre philosophische Disciplinen, so ganz verloren haben, daß man sie auch in größesten Bibliotheken vergeblich sucht. Hier kann Gundling's Werk unstreitig dienen, manche Lücke in der speciellen Geschichte des Naturrechts während der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts auszufüllen.

Zu den merkwürdigen Erscheinungen in der Periode, wo die Wolfische Philosophie in Deutschland herrschte, gehört auch Johann Georg Walch. Er war gebohren im J. 1693 zu Meiningen; ward 1725 Professor der Theologie zu Jena; und starb 1775 als Herzoglich Sächsischer Kirchenrath und Oberhofprediger und Consistorialrath. Er ist am bekantesten geworden durch sein philosophisches Lexicon, worin er inzwischen mehr als Gelehrter von großer Belesenheit, denn als philosophischer Selbstdenker erscheint. Sein eigenes philosophisches System hat er in seiner Einleitung in die Philosophie dargelegt. In der Logik folgte er dem Christian Thomasius, Langen, Budden und vornehmlich Rüdiger, dessen Werk de sensu veri et falsi er für das vollständigste logische Werk erklärt. Dagegen vernachlässigte er aus gleich gehäßiger Partheyhasse, was Leibnitz und Wolf zur Aufklärung der Theorie des Erkenntnißvermögens geleistet hatten. Die Metaphysik theilte er in die Lehre vom Dinge oder dem Wirklichen, von der Substanz, und von der edelsten Substanz. Sein vornehmster Gewährsmann auch hier Budde; ob er sich gleich selbst wider seinen Willen mehr der Leibnitz-Wolfischen Philosophie näherte, z. B. in dem Beweise für das Daseyn

seyn Gottes aus der Zufälligkeit der Welt, in der Lehre von der Freyheit, in der Theodicee u. a. Punkten. Walch nahm auch eine geheime Philosophie an. Er rechnet zwar nach seiner Erklärung derselben solche Gegenstände dahin, von denen wir nur eine Erkenntniß der Möglichkeit haben; allein nicht alle mögliche Gegenstände, deren Wirklichkeit unerweislich ist, gehören darum noch eben zur geheimen Philosophie. Vielmehr Geheimnisse im besondern Sinne sind solche Gegenstände und Begebenheiten, deren Existenz von Gott im Reiche der Natur oder den Gnaden geoffenbaret ist. Es giebt also philosophische und theologische Geheimnisse. Wir müssen dabey bloß mit der Möglichkeit zufrieden seyn, daß die Dinge sich so verhalten können, wie sie vorgestellt werden, weil wir nicht im Stande sind, in ihre wirkliche Beschaffenheit einzudringen. So z. B. sind die Werke der Natur und dessen Verbindung mit den Menschen, deren Wirklichkeit nach Walch durch die Geschichte und Erfahrung bestätigt wird, Geheimnisse. Wir müssen auch ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit schließen, ob wir gleich nicht einsehen, wie sie nothwendig möglich sind. Im Ganzen enthielt Walchs Lehrbuch der Philosophie viele fehlerhafte Erklärungen und unerwiesene Behauptungen; was um desto tadelhafter war, je mehr es selbst an den Vorstellungsarten anderer Philosophen, namentlich an der Leibniz-Wolfischen Philosophie auszusetzen hatte, wiewohl sein Tadel dieser oft eben so ungegründet und falsch war, wie seine eigene Philosophie.

August Friedrich Müller, Professor des Aristotelischen Organon zu Leipzig, war ein Eklektiker. In seiner Einleitung in die philoso-

phie

phischen Wissenschaften erklärte er die logische Wahrheit für eine Uebereinstimmung der Gedanken mit den Empfindungen, und die metaphysische für die Uebereinstimmung der Empfindungen mit den empfundenen Objecten. Daß in den Objecten etwas sey, welches den Empfindungen correspondire, hielt er für einen evidenten Grundsatz, wobey er jedoch zugab, daß die Eigenschaften, welche wir den Dingen nach den sinnlichen Empfindungen von ihnen beylegen, diesen unabhängig von den Empfindungen nicht nothwendig zukämen. Die Existenz von Begriffen des Verstandes a priori leugnete er, und leitete mit Locke alle allgemeine Vorstellungen aus sinnlichen ab. Zwischen Verstand und Vernunft machte er einen sonderbaren Unterschied. Jener ist ihm das Vermögen zu denken überhaupt; diese das Vermögen auf menschliche Art zu denken. Ohne Sinne kann der Verstand nichts denken; aber er ist fähig, die Wahrnehmungen und Begriffe bis zu den einfachsten zu zergliedern, und vermag daher auch die einfachsten Eigenschaften der Gegenstände zu erkennen. In der Lehre von den Sätzen und Schlüssen folgte er ganz Rüdiger'n, nahm auch dessen Terminologie an.

Die Metaphysik theilte er ebenfalls, wie dieser, in Ontologie und Theologie ein; doch wich er hier in manchen Stücken von ihm ab. Die Natur dachte er sich als eine kettenweise an einander hangende Reihe von Ursachen und Wirkungen. Die Ursachen lassen sich in erste und andere (secundare) eintheilen. Jene bestehen aus der selbstständigen und aus den geschaffenen. Die selbstständige kann ihrem Wesen nach gar nicht begriffen werden; denn Begreifen heißt Wissen, wie ein Ding durch seine Grundursache existirt. Von

den geschaffenen wissen wir nichts weiter, als daß sie durch die selbstständige geschaffen sind; da uns aber die Wirkungsart dieser unbekant ist, so ist uns auch das Wesen jener unerforschlich. Wir kennen demnach wohl das Daseyn, die Eigenschaften, und die wirkenden Kräfte dieser Dinge; aber eine Causal- oder Disciplinalerklärung können wir nicht von ihnen geben; was überhaupt den Gegenständen der Metaphysik eigenthümlich ist. Der Satz vom zureichenden Grunde muß deßwegen auch aus der Metaphysik verbannt werden, weil er nach Disciplinalerklärungen fragt. Die ersten Grundursachen oder Substanzen der Dinge sind ihrem Wesen nach einfach; aber nicht, wie die Leibnizischen Monaden, ohne alle Ausdehnung, sondern physisch einfach, sofern sie nicht aus heterogenen Theilen bestehen. Raum und Zeit sind ihm abstracte Begriffe; doch hielt er auch die Existenz eines positiven Raumes für nicht ganz unwahrscheinlich, und war insbesondre der Vorstellungsart des Heinrich More nicht abgeneigt.

Das Daseyn Gottes suchte er vornehmlich aus der Unmöglichkeit einer ewigen Reihe von Ursachen zu beweisen. Selbst der von Wolf besonders ausgeführte Beweis aus der Zufälligkeit der Welt, meynte er, stütze sich eben hierauf. In Ansehung der Eigenschaften Gottes statuirte er einen Unterschied zwischen der Ewigkeit Gottes an sich selbst und der Ewigkeit einer geschaffenen Welt; daher die Frage über das frühere oder spätere Schaffen der Welt durch die Gottheit gar nicht zulässig ist. In der Lehre von der Freyheit ward er durch das Problem in Schwierigkeiten verwickelt, wie sich die Allmacht und Allwissenheit Gottes zu jener verhalte?

halten? Er begegnete diesen Schwierigkeiten so, daß die Freyheit aufgehoben wurde, und setzte demnach seine Behauptungen mit einander in Widerstreit, indem er gleichwohl die Freyheit annahm. Das Wesen der Dinge wird durch den Willen Gottes bestimt, weil Gott völlig frey handelt, wenn er die Dinge, die an sich Undinge sind, möglich macht. Durch diesen Satz wird die Freyheit der endlichen erschaffenen Wesen gerade hin aufgehoben, soferne nicht gezeigt wird, was Müller zu zeigen unterließ, wie sie mit der unbedingten Bestimmung des Wesens der Dinge durch den göttlichen Willen sich vereinigen lasse. Noch mehr aber war der Freyheit ein anderer Satz Müller's entgegen, oder er widerstritt sich selbst, daß die Menschen als freye Wesen den Absichten Gottes entgegen handeln könten, und dieser daher die hieraus entstehenden Folgen durch einen besondern Einfluß zu seinem Zwecke führen müsse.

Ich habe schon beyläufig einigemale des Ridiger erwähnt. Er verdient aber als Selbstdenker und als Gegner Wolf's eine genauere Charakteristik. Andreas Ridiger wurde zu Rochlitz im Meißnischen im J. 1673 von sehr armen Eltern gebohren. Seine Dürftigkeit ward Ursache, daß er erst im vierzehnten Jahre anfieng, unter der Anleitung eines Verwandten sich den Studien zu widmen. Er begab sich hernach auf das Gymnasium zu Gera, und von dort auf die Universität zu Halle, wo er das Glück hatte, an Christian Thomasius einen Gönner zu gewinnen, der ihn zum Lehrer seiner Kinder wählte und für seinen Unterhalt sorgte. Eine Krankheit nöthigte ihn, Halle zu verlassen, und nach Gera zurück zu gehn. In der Folge lebte er noch eine Zeitlang zu Jena, und

nährte sich vom Privatunterrichte, wobey er sich zugleich mit Theologie beschäfftigte; da er aber kein hinlängliches Auskommen fand, mußte er auch sich von Jena wieder entfernen. Im J. 1697 begab er sich nach Leipzig, und weil damals in Sachsen eine allgemeine Abneigung gegen die Theologen herrschte, die sich zu Halle gebildet hatten, Rüdiger also sich nicht leicht Hoffnung machen konnte, zu einer Predigerstelle in seinem Vaterlande befördert zu werden, so verließ er das theologische Studium, und trieb Jurisprudenz, gieng aber auch von dieser, da sie ihm mißfiel, zum Studium der Medicin über.

Ein Lieblingsgegenstand war für Rüdiger immer die Philosophie gewesen, und seine ersten Schriften betrafen auch philosophische Materien: De vsu et abusu terminorum. — De virtutibus intellectualibus integritati suae restitutis. — De eo, quod omnes ideae oriantur a sensione. — De novis ratiocinandi adminiculis. Im J. 1703 ward er Doctor der Medicin zu Halle. Ein Diebstahl, durch den er den größten Theil seines sauer erworbenen Vermögens verlor, und eine anhaltende Krankheit, mit welcher sich der Mangel verband, verursachten ihm ein sehr mühseliges Leben. Er hielt einige Jahre zu Leipzig, und wegen des Einfalls der Schweden in Sachsen zu Halle philosophische Vorlesungen mit großem Beyfalle, wiewohl es ihm auch hier nicht an Neidern und Widersachern fehlte. Im J. 1709 gab er sein berühmtes Werk: De sensu veri et falsi, heraus, worin er die Logik nicht nur nach einer neuen Methode bearbeitet, sondern auch mit vielen neuen praktisch nützlichen Bemerkungen bereichert hat. Nachdem sich die politischen Verhältnisse in Sachsen verändert hatten, kehrte er

wieder

wieder nach Leipzig zurück, und theilte hier seine Muſſe zwischen philosophischen Vorlesungen und mediciniſcher Praxis. Er hatte hier unter andern zwey Zuhörer, die ſo dankbar gegen ihn waren, daß ihm jeder derſelben zwey tauſend Thaler ſchenkte. Auch bekam er den Charakter eines Kuhrfürſtlichen Raths und Leibarztes. Wegen ſeiner Krankheit legte er gegen das Ende ſeines Lebens die Praxis ganz nieder, hörte auch auf, Vorleſungen zu halten, und ſuchte bloß noch als Schriftſteller der gelehrten Welt nützlich zu werden. Er ſtarb im J. 1731 *).

Ridiger vereinigte unſtreitig große Gelehrſamkeit mit großem Scharfſinne. Er erkante die Mängel der gangbaren Philoſophie, und legte es auf eine Verbeſſerung derſelben überhaupt an; obwohl er doch nicht zur Feſtigkeit der Ueberzeugung von der Wahrheit ſeines eigenen Syſtems gelangt zu ſeyn ſcheint, da er, wie die verſchiedenen Ausgaben ſeiner Schriften beweiſen, immer daran änderte. Das größte Verdienſt hat er ſich um die Logik, und namentlich um die Lehren vom Wahren und Wahrſcheinlichen erworben. Mit den größten Lobſprüchen erhob er die Analytik des Ariſtoteles, welche von ſeinen Zeitgenoſſen nur darum verkant werde, weil ſie dieſelbe nicht verſtänden. Inzwiſchen, behauptete er, daß Ariſtoteles ſehr wichtige Materien ausgelaſſen, oder nicht mit der erfoderlichen Gründlichkeit und Vollſtändigkeit abgehandelt habe, und dadurch ſey er bewogen worden, ſein eigenes Werk de ſenſu veri et falſi auszuarbeiten. In dieſem

*) S. Stolle's Hiſtorie der Gelahrtheit. Th. III. Supplem. S. 754. Vgl. *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 533.

diesem rühmte er sich alle Regeln aus apodiktischen Principien hergeleitet, und hauptsächlich den Unterschied der mathematischen Schlußart von der philosophischen, und der metaphysischen von der disciplinalen, aufgeklärt zu haben, aus deren Verwirrung eine große Menge von Irrthümern hervorgegangen sey.

Das meiste Eigenthümliche enthält, auch nach Ridiger's eigener Versicherung, erstlich die Lehre von der Definition und Eintheilung als dem Fundamente aller Demonstration, wovon wiederum das wahre Fundament der Affirmation, Negation, des Allgemeinen und des Besondern, abhängt. Ein anderer Hauptpunct, dessen Behandlung R. als neu und ihm eigenthümlich auszeichnet, betrifft die Verschiedenheit der Demonstration, die er in eine anschauliche (sensualis) intellectuale (idealis) und wörtliche (verbalis) sondert. Die erste ist die mathematische Demonstration. Sie wird dadurch charakterisirt, daß sie verschiedene sinnliche Merkmale lehrt, die der weniger Aufmerksame leicht übersieht, aus deren Verbindung aber doch eine merkwürdige Wahrheit hervorgeht. R. erläutert diese Erklärung durch das Beyspiel vom Pythagorischen Lehrsatze. Die mathematische Schlußart wird bewirkt durch das Zählen gleicher Momente; denn das Zählen ist nichts Anders, als ein Modus, gleiche Momente unmittelbar zu empfinden, und eben dasselbe ist die mathematische Schlußart. Hieraus erhellt auch, worin sich die mathematische Schlußart von der intellectualen syllogistischen unterscheide. Bey der letztern wird aus einem Satze ein anderer hergeleitet; bey jener hingegen wird aus vielen Ein Satz bewiesen, denn die mehrern einzelnen sinnlichen Merkmale beweisen die Conclusion. Ferner in jener wird argumentirt

mentirt durch Assumtion oder Transsumtion einer Idee; bey dieser wird keine neue Idee assumirt; sondern die Conclusion entspringt aus der Vereinigung mehrer anschaulicher Merkmale durch Zählen, nicht durch Subsumiren. Daher ist auch die mathematische Schlußart nicht an die Regeln des Syllogismus gebunden; dieser erfodert eine bestimte Zahl der termini, jene nicht. Ridiger folgerte hieraus, daß mathematische Gegenstände nicht durch eine intellectuale Schlußart erkant werden könten, und umgekehrt nicht metaphysische und moralische Materien durch eine mathematische. Er bestimt bey dieser Gelegenheit den Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie überhaupt. Jene entlehnt ihre Principien von der Möglichkeit; ihre ganze Schlußart ist auf diese gerichtet, beginnt von dieser, und endigt in diese. Fängt z. B. die Mathematik vom Puncte, der Linie, der Fläche, von unendlich kleinen Theilen an, so fängt sie ohne Zweifel von Dingen an, die bloß möglich, und zwar bloß für die göttliche Allmacht möglich sind; denn da für diese auch non entia möglich sind, so kann Niemand wissen, ob nicht auch jenen eine Möglichkeit zukomt. So fern aber die Mathematik sich in Probleme endigt, ist es wiederum keinem Zweifel unterworfen, daß sie mit der Entdeckung von Möglichkeiten endigt. Denn die Natur der Probleme liegt eben darin, daß sie die Möglichkeit von Etwas anzeigen. Es ist der Mathematik eigen, aus non entibus Vortheil, und noch dazu nicht geringen Vortheil zu ziehen, woraus sich ergiebt, daß sie ihre Principien von der bloßen Möglichkeit hernimt. Der Grund aber davon, daß sie sich in Möglichkeiten endigt, ist dieser, weil, um das Mathematisch-Mögliche wirklich zu machen, oft nichts weiter erfoderlich ist, als der Wille des Deduci-

renden; anstatt daß das Philosophisch Mögliche oft auf göttlicher Kraft, oft auf der Gunst und dem Willen anderer Menschen beruht, wenn es zur Wirklichkeit gelangen soll.

Mit der Philosophie verhält es sich hierin ganz anders. Diese geht nicht von der bloßen Möglichkeit aus, sondern von der Empfindung und Realität (a sensione et realitate), und hütet sich sorgfältig davor, daß sie nicht auf Definitionen oder andere Principien sich stütze, denen eine bloße Möglichkeit zukomt, sofern aus diesen niemals Realitäten geschlossen werden können. Bey philosophischen Problemen ist die Bestimmung der Möglichkeit und die Demonstration, worauf bey den mathematischen allein gesehen wird, selten von einigem Belange; denn die Gegenstände der moralischen Probleme werden fast alle durch die Gunst, oft auch durch den Unwillen der Menschen, oft durch Geld (favore, saepe indignatione hominum ac pecunia) verwirklicht; die Gegenstände der physischen aber durch die Kräfte der Natur; und daß die Gegenstände jener Probleme so verwirklicht worden, bedarf nicht einer künstlichen Demonstration, indem es schon durch gemeine Erkenntniß eingesehen wird. Das Geschäfft der Philosophen ist vorzüglich dieses, daß sie die Art, wie ein möglicher Gegenstand wirklich werden könne, aus Gründen der Wahrscheinlichkeit darthun; z. B. wie die Gunst der Menschen, Geld, Naturkräfte, bewirkt werden können; anstatt daß die Mathematiker für die Wirklichkeit des bloß Möglichen nicht sorgen, weil es in den meisten Fällen eine vergebliche Untersuchung ist, wie wir eine Zahl, Linie, Winkel, Cirkel, oder ähnliche Figur erlangen können. Wenn zuweilen in der angewandten Mathematik die

die Frage ist, wie eine gewisse Zahl oder Größe zu erlangen sey, so bestimmen die Mathematiker nur den Begriff dieser Zahl oder Größe, und überlassen die Sorge für die Verwirklichung derselben dem Philosophen. Ridiger gab auch noch andere Verschiedenheiten zwischen Mathematik und Philosophie an in Ansehung der Axiome, Definitionen, der Eintheilung, die sich hier nicht weiter erörtern lassen.

Die wörtliche Schlußart (ratiocinatio verbalis) ist den beyden ersten insofern entgegengesetzt, daß bey diesen neue Wahrheiten aus einem realen Zusammenhange entspringen; bey jener aber nicht. Die wörtliche Schlußart findet alsdenn statt, wenn die Gegenstände durch Worte bezeichnet werden, diese nach grammatischen Regeln zusammenhangen, und aus diesem Zusammenhange ein Schluß hergeleitet wird. Dieser Schluß ist zuweilen nothwendig, da sich nicht über die Dinge raisonniren und schließen läßt, wenn nicht vorher die Wörter, deren man sich zur Bezeichnung derselben bedient, genau bestimt sind. Ein Beyspiel eines verbalen Schlusses ist folgendes: Tapfer handeln und dulden ist Römisch. Die Tapferkeit und Geduld sind also römische Tugenden. Die Conclusion ist hier von der Prämisse bloß grammatisch verschieden. Ridiger macht die feine Bemerkung, daß man diese verbalen Schlüsse am häufigsten in der Stoischen Philosophie antreffe, und daß sie insbesondre zu der eigenthümlichen Manier des Seneca gehören. Sie können aber leicht zu leeren Wortspielereyen verleiten; ein Fehler, der auch bey Stoischen Schriftstellern nicht selten ist.

In dieser neuen Ansicht, die Ridiger von der Logik giebt, ist sehr viel Einseitiges und Dunkles. Das zeigt sich auch bey der obigen Unterscheidung der Schlüsse in sinnliche, ideale und wörtliche, die er machte, und der es an einem richtigen Unterscheidungsgrunde gebrach. Zwischen den idealen und wörtlichen Schlüssen ist keine wahre Verschiedenheit; denn beyde gehen nach R's Ausdrucke von der Realität aus; und daß bey den letztern die Conclusion sich von der Prämisse bloß grammatisch unterscheidet, berechtigt nicht, eine eigene specifisch verschiedene Gattung daraus zu machen. Es sind die sogenannten verbalen Schlüsse nichts weiter als nur unmittelbare Schlüsse, wo aus der Wahrheit oder Falschheit eines Satzes auf die Wahrheit oder Falschheit des gleichgeltenden geschlossen wird, die also überhaupt genommen völlig einerley Charakter mit den idealen Schlüssen haben. Eher könte man den Unterschied zwischen den sinnlichen und idealen Schlüssen gelten lassen, sofern bey jenen construirte, bey diesen bloß Begriffe zum Grunde liegen. Ridiger ahndete die wahre Differenz zwischen Philosophie und Mathematik, ohne sie doch gehörig zu fassen oder auszudrücken. Die Mathematik geht nach ihm von der Möglichkeit aus und endigt in die Möglichkeit; die Philosophie hingegen geht von der Empfindung und der Wirklichkeit aus, und hat mit dieser allein zu thun. Es läßt sich hiergegen einwenden, daß nach dieser Erklärung alle Träumereyen, wenn sie nur logisch richtig gedacht sind, in so, weit sie bloß Möglichkeiten zum Gegenstande haben, zur Mathematik gehören. Auch dachte Ridiger hier gar nicht daran, daß die von ihm sogenannte mathematische Möglichkeit, wenn sie einmal bestimt ist, in ihrer Anwendung auf den Sinnenstoff

mit

mit Nothwendigkeit verbunden ist, und das Gegentheil schlechthin ausschließt; anstatt daß die bloß logische Möglichkeit, auf welche er gar keine Rücksicht nahm, immer bloße Möglichkeit bleibt, und keine Nothwendigkeit im Bewußtseyn hat, weil das Gegentheil derselben immer statt finden kann. Er berief sich sogar, um den Gebrauch der mathematischen Möglichkeit zu rechtfertigen, darauf, daß Gott nach seiner Allmacht auch non entia wirklich machen könne, und folglich sich auch annehmen lasse, daß das Mathematisch Mögliche in der That der Verwirklichung fähig sey; er gab also dem Mathematisch Möglichen keinen höhern Werth als dem bloß Logisch Möglichen. Der eigenthümliche Charakter des Mathematisch Möglichen liegt darin, daß die Willkühr, womit dasselbe bestimt wird, außer an die Gesetze der Logik, auch an die Gesetze der reinen sinnlichen Anschauungen von Raum und Zeit, die den Stoff desselben ausmachen, gebunden ist, und der Mathematiker daher bey aller Willkühr, womit er verfahren mag, doch niemals über diese hinausgehn darf, wenn er sich nicht in Unsinn verlieren will; da hingegen das bloß Logisch Mögliche nur die Gesetze der Logik befolgen muß, in Ansehung seines Objects aber nicht weiter an Gesetze gebunden ist, und deßwegen aus bloßen Träumen bestehen kann, deren Wirklichkeit nie bewährt werden mag. Eben diese Verwechslung des Mathematisch Möglichen mit dem Logisch Möglichen hatte auch Einfluß auf Ridiger's Bestimmung des Eigenthümlichen der Philosophie. Wenn diese sich bloß mit dem Wirklichen beschäfftigen, und deßwegen von der Empfindung und Realität (a sensione et realitate) ausgehn sollte, so wurde hierdurch die Natur des Möglichen überhaupt und das Verhältniß desselben zum

Wirk-

Wirklichen ganz vom Bezirke der Philosophie ausgeschlossen; und in die Mathematik konte gleichwohl diese Untersuchung eben so wenig gehören, als in irgend eine andere empirische Disciplin. Auch setzte das vom R. angenommene Kriterium der Philosophie voraus; daß die Empfindung als solche das Wirkliche enthalte, und daß sich das Realprincip bestimmen lasse, auf welches die Philosophie fussen könne.

Bey dem allen enthält doch Ridiger's Distinction der Mathematik und Philosophie, wie ich schon gesagt habe, eine Ahndung des wahren Unterscheidungsgrundes beyder; nur brachte er diesen nicht auf einen bestimten und deutlichen Begriff. Die Mathematik muß ihre Begriffe construiren, d. i. die Synthesis der Elemente von Raum und Zeit kann nie ohne Anschauung statt finden; anstatt daß die Philosophie es lediglich mit Begriffen zu thun hat, denen die Anschauung fehlt. Ferner, die Mathematik beruht auf willkührlichen und gemachten Begriffen; sie schafft und bestimt durch ihre Definitionen die Gegenstände, und geht von Axiomen aus. Das darf sie auch thun, weil die Willkühr, womit die Begriffe gemacht und die Axiome bestimt werden, doch immer unter den nothwendigen Gesetzen der reinen sinnlichen Anschauungen von Raum und Zeit steht; und, da die Körperwelt nur nach diesen Gesetzen vorgestellt werden kann, jene Axiome und Begriffe allemal ihre wirkliche Anwendung finden. Dies war es eigentlich, was Ridiger im Sinne hatte, wenn er behauptete, die Mathematik fange bloß von Möglichkeiten an, und endige mit Möglichkeiten oder Problemen. Es giebt objectiv keine wirkliche Einheit, keinen wirklichen Punct, keine wirkliche Linie, u. w.

und wenn der Mathematiker dergleichen als Axiome postulirt, so geht er allerdings bloß von Möglichkeiten aus. Allein diese Möglichkeiten haben doch in der Natur des Raumes und der Zeit einen Grund; sie lassen sich construiren, und die Gültigkeit ihrer Anwendung auf die Körperwelt wird durch die Erfahrung bewährt. Der Skepticismus kann also den Gebrauch der Mathematik dadurch nicht aufheben, daß er zeigt, sie gründe sich zuletzt auf willkührlichen Axiomen, die sich an und für sich und objectiv nicht documentiren lassen. Bey der Philosophie ist hiervon das Gegentheil. Diese beruht nicht auf willkührlichen und gemachten Begriffen; sie kann nicht von Axiomen ausgehen, und durch ihre Definitionen die Gegenstände bestimmen; sondern wenn ihre Begriffe nicht leer und erträumt seyn sollen, so müssen sie ein reales Fundament haben; die Principien, von denen sie ausgeht, müssen nothwendig und durch sich selbst evident seyn; die Objecte bestimmen bey ihr die Definitionen, nicht umgekehrt. Die Mathematik ist daher einer apodiktischen Gewißheit fähig; die Philosophie bleibt der Skepsis ausgesetzt, so lange sie ihr reales Fundament, worauf sie sich stützt, und die Nothwendigkeit und Evidenz ihrer Principien nicht beglaubigen kann. Soll demnach der von R. angenommene Unterschied zwischen der sinnlich mathematischen und der ideal philosophischen Beweisart eine gültige Bedeutung haben, so muß man ihn so erklären, daß der mathematische Beweis aus construirten Begriffen, der philosophische aus bloßen Begriffen geführt wird.

Als die Hauptlehre der Logik betrachtete Ridiger die Theorie von den verschiedenen Arten, die Existenz

stenz und das Wesen der Dinge aufzufinden, und er glaubte, auch durch seine Bearbeitung dieser die Logik gar sehr erweitert zu haben. Quodsi autem Logica, sagt er, et existentias rerum et essentias invenire doceat, non video, quid vltra exspectari possit. Offenbar gieng er aber hier über das Gebiet der Logik hinaus, und zog auch metaphysische Untersuchungen mit in dieselbe hinein; was wiederum beweist, daß er die Logik aus einem unrichtigen Gesichtspuncte faßte und behandelte. Zu der obigen logischen Theorie, die Existenz und das Wesen der Dinge aufzufinden, rechnete er insbesondre auch die Lehren von der Wahrscheinlichkeit, von den Causalschlüssen, und den praktischen. In Ansehung der erstern beschwerte er sich über den Zustand, worin seine Vorgänger, auch die neuesten, Des Cartes, Gassendi, Locke, u. a. diese Lehre gelassen hätten. Man habe die Natur des Wahrscheinlichen, und seinen Werth in Beziehung auf die Erkentniß der wirklichen Beschaffenheit der Dinge ganz unrichtig beurtheilt. R. hielt das Wahrscheinliche für einen Schluß, wo wir aus der Uebereinstimmung mehrer Wahrnehmungen in einer gewissen Voraussetzung, die den Sinnen nicht unmittelbar einleuchtet, eine Erkentniß herleiten, deren Gewißheit jedoch nicht die Möglichkeit des Gegentheils ausschließt. Um aber jene Uebereinstimmung der Wahrnehmungen mit der Voraussetzung recht zu verstehen, ist zu bemerken; sie muß von der Beschaffenheit seyn, daß die Voraussetzung (Hypothese) gleichsam das Princip ausmacht, und die mehreren damit übereinstimmenden Wahrnehmungen daraus entweder als nothwendige oder als zufällige Conclusionen fließen. Wenn die Wahrnehmungen nicht mit der Hypothese zusammentreffen, so geschieht das entweder, weil sie schwie-

rig

rig und dunkel, oder weil sie derselben widersprechend sind. Beydes ist nicht mit einander zu verwechseln, wenn man das Wahrscheinliche richtig beurtheilen will. Denn auch bey einer richtigen Hypothese über einen Gegenstand kann es Wahrnehmungen denselben betreffend geben, die sich nicht mit ihr in Harmonie bringen lassen, nicht weil sie ihr zuwider liefen, sondern wegen ihrer Schwierigkeit und Dunkelheit, da uns gewisse Umstände unbekant sind, die wir doch zur deutlichen Auffassung der Wahrnehmungen kennen müßten. Einige dunkle und schwierige Wahrnehmungen, die sich nicht mit einer Hypothese vereinigen lassen, machen diese nicht immer unwahrscheinlich. Wohl aber ist dieses der Fall, wenn jener Wahrnehmungen viele sind; denn hier ist nicht glaublich, daß uns so viele Umstände eines Objects unbekant seyn sollten, aus denen so viele schwierige Wahrnehmungen entspringen; sondern es läßt sich eher annehmen, daß wir eine falsche Hypothese vor uns haben, falls wir anders dieser nicht blindlings beypflichten wollen. Alle Wahrscheinlichkeit ist übrigens entweder theoretisch oder praktisch; jene bezieht sich auf Erkentniß; diese auf das Handeln; jene ist im Gedächtnisse, diese im Urtheile gegründet; beydes aber zum Behufe der Demonstration.

Noch will ich Etwas über Ridigers Theorie von den Causalschlüssen und praktischen Schlüssen, die ebenfalls auf die Erkentniß der Wesen der Dinge gerichtet sind, hinzufügen. Das Wesen der Dinge ist den Sinnen verborgen, aber nicht die Wirkungen und Mittel; daher muß man jenes aus diesen zu finden suchen. Hierbey ist das vom R. sogenante disciplinale Raisonnement (ratiocinatio disciplinalis) nöthig, um sich vor Täuschung zu bewahren.

Die

Die disciplinale Schlußart ist überhaupt eine Art zu argumentiren, wo man aus angenommenen Kräften oder Vermögen einer wirkenden oder Finalursache auf mögliche oder nothwendige Wirkungen derselben schließt. Sie unterscheidet sich von der metaphysischen dadurch, daß diese bloß auf die Existenz der Dinge geht, jene aber auf das Wesen derselben. Da die Wirkungen entweder physische oder moralische sind, so behalten jene den Namen Wirkungen, diese werden Mittel (media) genannt, und sind Wirkungen denkender Substanzen, die Absichten oder Zweckbegriffe voraussetzen. Deßwegen wird die disciplinale Schlußart in eine causale und praktische getheilt; jene bezieht sich auf Möglichkeit, Unmöglichkeit der Wirkungen aus wirkenden Ursachen (causis efficientibus); diese auf eben die Möglichkeit, Unmöglichkeit und Nothwendigkeit der Mittel zu zwecken; so daß also die praktische Schlußart, so weit sie von der causalen verschieden ist, einzig in der Auffindung der Mittel besteht. Ridiger giebt über diese Schlußarten und ihren Gebrauch mehrere Regeln, und erläutert sie durch Beyspiele.

Schon das Werk R's de sensu veri et falsi enthält Vieles, was sowohl den ältern philosophischen Systemen, als der damals in Deutschland neuesten Philosophie, der Wolfischen, entgegengesetzt war. Noch mehr aber erklärte er sich gegen die letztere in seiner Philosophia hypothetica, zu der jenes Werk das Organon war *), und in welcher er seine eigene philosophische Vorstellungsart in Beziehung auf die Gegenstände entwickelte. Diese kann ich hier nicht ausführlich

*) *Andreae Ridigeri* de sensu veri et falsi libb. IV. ed. alt. auctior; Lipsi. 1722. 4.

lich darstellen. Es kommen darin unstreitig manche neue und helle Blicke, manche scharfsinnige Bestimmungen metaphysischer Begriffe vor; aber im Ganzen ist es ein wunderlicher Eklekticismus, dem es eben so sehr an Gründlichkeit, als am innern Zusammenhange fehlt, oft auch in hohem Grade dunkel und verworren ausgedrückt, und an den Mysticismus grenzend. Am merkwürdigsten dürfte darin die Meynung R's von dem Seelenwesen seyn, worüber er auch einen Streit mit Wolf anhob, in welchen dieser selbst sich jedoch nicht einließ. Ridiger hielt mit mehrern seiner Zeitgenossen Wolf's Meynungen von der Seele für gefährlich, und glaubte den Ursprung derselben in einem unrichtigen Begriffe vom Körper zu finden, dessen Wesen in der Ausdehnung bestehen sollte, worin er in Wolfischen Wolfen fälschlich eine ganz andere Meynung unterschob, als dieser wirklich hatte *). R. machte einen sonderbaren Unterschied zwischen Körper und Materie; das Wesen jenes sey die Elasticität; das Wesen dieser die Ausdehnung. Nun behauptete er, die Seele als ein göttliches Geschöpf sey ausgedehnt, und in diesem Sinne materiell. Denn ein geschaffenes Wesen muß nothwendig Anfang und Ende haben; es kommen ihm also auch nothwendig par-

*) Die über Ridiger's Lehre von der Seele erschienenen besonderen Schriften sind: Wolf's Meynung von dem Wesen der Seele und Ridiger's Gegenmeynung; Leipzig 1727. 8. — Friedrich Adolph Hofmann's Gedanken über Wolf's Logik u. w. Leipzig 1728. 8. — Hieronymus Alethophilus Erinnerungen auf die Gegenmeinung Ridiger's u. w. Leipzig 1728. 8. Vergl. *Brucker* Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 537. von Eberstein Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen B. I. S. 191.

partes extra partes zu, oder es muß ausgedehnt seyn. Ungeachtet aber die Seele ausgedehnt und materiell ist; so ist sie doch nicht zusammengesetzt; sie hat freylich partes integrantes; diese sind gleichwohl keine wesentliche Theile. Das Subject der Seele ist materiell; aber darum nicht körperlich. Wird vielmehr die Seele als Form des Körpers genommen, und von diesem abstrahirt gedacht, so ist sie in abstracto immateriell. In diesem Sinne, meynt R., sey sie auch keine erschaffene Substanz, sondern eine erschaffene Kraft, und als solche nothwendig unausgedehnt, und ein an sich unbegreifliches Vermögen der Bewegung. Die Begriffe von der Seele als einer einfachen Substanz, von der Geschwindigkeit und Wirksamkeit ohne Bewegung, von der Harmonie des Körpers ohne gegenseitige Berührung — Begriffe, die in der Wolfischen Psychologie aufgestellt wurden — waren nach ihn ganz undenkbar. Gegen die Hypothese von der prästabilirten Harmonie wandte er auch ein, daß durch sie der Wille, die Freyheit und die Sittlichkeit aufgehoben wurden, indem mit bestimten Veränderungen des Körpers sich nothwendig auch bestimte Veränderungen der Seele ereignen müßten, weil sonst die angenommene Harmonie zwischen Körper und Seele gar nicht statt finden könne.

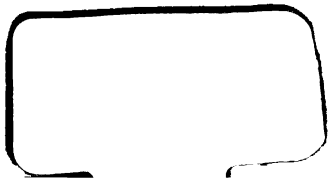
Ein späteres Werk Rüdiger's über die Naturphilosophie ist: Physica divina recta via inter superstitionem et atheismum media, ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem, tendens (Francof. ad Moen. 1716.). Er nannte seine Naturphilosophie eine göttliche im Gegensatze mit der mechanischen damals in dem größten Theile des cultivirten Europa verbreiteten. Er wähnte nehmlich, durchaus neue Na-

turs

turprincipien darin entdeckt und aufgestellt zu haben, aus denen jene völlig widerlegt werden könte. Als Naturprincipien nahm er an das Leben oder die Seele, den Aether oder das Licht, die Luft und die Erde; doch ließ er hernach auch die Erde weg, und schränkte die Naturprincipien bloß auf die drey erstern ein. Da er durch Experimente wahrnahm, daß das Licht aus einzelnen Strahlen bestehe, so erklärte er den Aether für nichts Flüssiges, sondern für aus kleinen strahlenden Partikeln zusammengesetzt, die sich vom Centrum nach der Peripherie hin ausbreiteten. Hingegen die Luft bestand nach seiner Meynung aus Kügelchen oder Bläschen, die mit einer Bewegung von der Peripherie zum Centrum versehen wären, wie er aus den Wasserblasen bey der Bewegung des Wassers darzuthun suchte. In der Ausführung des Systems selbst jenen Principien gemäß wollte er so verfahren haben, daß die mathematische Schlußart nie von ihm gemisbraucht; die Möglichkeit nie mit der Wahrscheinlichkeit verwechselt und noch weniger für demonstrirte Gewißheit ausgegeben; Fictionen ganz vermieden, sondern an deren Stelle nur Hülfshypothesen gebraucht seyen, die durch andre Phänomene bewährt wurden. Hiermit entschuldigte er auch die neue Terminologie. Seine Paradoxieen verursachten ihm jedoch viele Gegner und Streitigkeiten.

Ridiger gab auch eine Anweisung zur Zufriedenheit des Gemüths, oder zur Εὐθυμίᾳ, wie er es nannte, als dem höchsten Gute des menschlichen Lebens (Leipzig 1721. 8.) heraus. Hier behauptete er, daß das Gute und Böse, Wohl und Uebel, immer mit einander vermischt, und die Lust mit dem Schmerze in unzertrennlicher Verbindung sey. Aus der dem Menschen angebohrnen Vernunft erwies er die Unsterblichkeit

keit der Seele, und erklärte die Hoffnung der künftigen Glückseligkeit schon in dem gegenwärtigen Leben für einen Schatten derselben. Dann zeigte er, inwiefern die Zufriedenheit in diesem Leben erlangt werden könne, und empfahl als Mittel zu derselben die Klugheit, die Gerechtigkeit, einen weisen Gebrauch der Furcht und der Hoffnung, eine richtige Vergleichung der Güter und Uebel, und Genügsamkeit. Die Regeln der Klugheit setzte er weitläufig aus einander, und tadelte, daß man den Vortrag derselben beym gewöhnlichen akademischen Unterrichte so sehr vernachlässige, da ihre Kentniß und Anwendung für das gemeine Leben die größte Wichtigkeit habe.

Nachdem R. so die Hauptheile der Philosophie in einzelnen Schriften bearbeitet hatte, faßte er den Entschluß, die gesamte Philosophie in einem besondern Werke in der neuen Gestalt darzustellen, die er ihr geben zu müssen glaubte. Schon an seinen frühern Vorstellungsarten hatte er oft geändert und gebessert; itzt wollte er wiederum andere Resultate seines wiederholten Nachdenkens vorbringen, sich einer anderen Methode bedienen, und wo möglich Alles zu einer apodiktischen Gewißheit erheben. Aus diesem Vorsatze gieng sein letztes Werk hervor: Philosophia pragmatica methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta, dessen Inhalt also, der Absicht des Verfassers gemäß als seine geprüfteste Ueberzeugung zu betrachten ist. R. hatte viele Anhänger und Verehrer, besonders unter denen, die seinen mündlichen Unterricht genossen hatten.

Ende des vierten Bandes.